

## **“D’où vient le mal”**

**Divination et dévotion des fontaines en Limousin**

*“Where Does Evil Come From” : Divination and Devotion at Limousin’s Holy Wells*

**Jean-Pierre Cavaillé**

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/31543>

DOI : 10.4000/lhomme.31543

ISSN : 1953-8103

**Éditeur**

Éditions de l'EHESS

**Édition imprimée**

Date de publication : 20 juin 2018

Pagination : 31-66

ISBN : 978-2-7132-2734-9

ISSN : 0439-4216

**Référence électronique**

Jean-Pierre Cavaillé, « “D’où vient le mal” », *L'Homme* [En ligne], 226 | 2018, mis en ligne le 20 juin 2020, consulté le 09 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/31543> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.31543>

---



# “D’où vient le mal”

## Divination et dévotion des fontaines en Limousin

Jean-Pierre Cavallé

DANS LA présente étude, nous nous intéresserons à la fréquentation des fontaines guérisseuses ou « bonnes fontaines » en Limousin et, plus encore, à la figure de la « recommandeuse » ou « metteuse de part », la femme qui procède au rituel de divination permettant d’identifier les fontaines à l’origine d’un mal et où il faut se rendre pour accomplir les gestes de la « dévotion » thérapeutique. Ce texte n’aurait pas été envisageable sans la rencontre de l’une d’entre elles, Raymonde, qui « met de part » à Cussac, bourg de l’ouest de la Haute-Vienne connu dans la région pour ses « bonnes fontaines »<sup>1</sup>. La fonction de recommandeuse et les pratiques qui lui sont attachées sont en effet toujours présentes en Limousin, même si elles semblent en forte récession. Il est très difficile d’évaluer le nombre de personnes qui accomplissent aujourd’hui encore ces rituels, du fait de l’extrême discrétion à la fois de la plupart des praticiennes et de leurs consultants : à en juger par les informations dont nous disposons, fondées sur le bouche à oreille, moins d’une dizaine de metteuses de part seraient encore actives dans cette partie du Limousin. Nous n’en avons nous-mêmes rencontré que deux en plus de Raymonde, l’une ne pratiquant plus et l’autre faisant régulièrement pour autrui des « dévotions » à une fontaine, mais sans accomplir elle-même le rituel<sup>2</sup>. Cependant, les deux patriciennes contactées nous ont dit avoir transmis leur « don ».

1. Sauf indication de notre part, tous les témoignages de Raymonde que nous citerons dans cet article ont été recueillis lors de l’entretien qu’elle nous a accordé avec Jean-François Vignaud, le 24 septembre 2012. Les autres citations proviennent d’un précédent entretien effectué en présence de Jean-Louis Cros, le 19 juillet 2012.

2. Nous avons tiré de cette rencontre avec cette personne un film documentaire produit et réalisé par l’Institut d’études occitanes (IEO) du Lemosin, intitulé *Devotions a sent Eutropi – Dévotions à saint Eutrope* (série « En Lemosin » n°10, 2013, 20 mn 8 s). On peut voir ce film sur le site de télévision locale 7ALimoges : [www.7alimoges.tv/En-Lemosin-devotions-a-Saint-Eutrope\\_v1664.html](http://www.7alimoges.tv/En-Lemosin-devotions-a-Saint-Eutrope_v1664.html).

De ce fait, le présent essai semble, de prime abord, reposer sur des données restreintes, puisqu'elle porte sur une seule recommandeuse. Nous avons néanmoins pu bénéficier de la mémoire orale locale concernant des metteuses de part (et un metteur de part) des années 1940-1960, de plusieurs enquêtes ethnographiques (celles de Louis Bonnaud [1972] et, en particulier, d'Hélène Colin [1989]<sup>3</sup>), d'archives audiovisuelles et, surtout, des nombreux écrits des folkloristes locaux depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'aux années 1960. Bien que seuls les travaux postérieurs à cette date s'intéressent véritablement à la manière dont les recommandeuses envisagent elles-mêmes leur pratique, l'ensemble de la documentation permet d'avancer des hypothèses sur leur existence dans la longue durée. Il est ainsi possible d'évaluer de manière conjecturelle leur importance dans la société rurale en deçà du XIX<sup>e</sup> siècle. Pourtant, pour les époques plus anciennes, les références à ces femmes qui procèdent au rituel de divination des fontaines ou les descriptions de telles pratiques sont très rares et lacunaires, au point que certains historiens ont pu se demander si la recommandeuse n'est pas apparue précisément au XIX<sup>e</sup> siècle, dans un contexte de moindre contrôle de l'Église catholique sur les populations (Pérouas 1988 : 204).

Nous partirons donc d'un terrain contemporain des plus exigus, de l'exploitation de la documentation disponible et des données des folkloristes pour sonder, à partir d'un objet déterminé, le continent enseveli des pratiques et des représentations populaires. Nous tenterons de le faire dans le sillage d'un Carlo Ginzburg, qui a su recourir aux folkloristes dans ses travaux sur les représentations cosmogoniques et magiques dans le monde rural de la première modernité (Ginzburg 1980a [1976] et 1980b [1966]), s'opposant alors résolument à ceux qui affirmaient, déjà en 1970, que la culture populaire n'existait que « dans le geste qui la supprime » (en tant que superstition, archaïsme, etc. [1980a [1976] : 12]). Cela revient aussi à apporter des éléments pour instruire la question de l'absence de visibilité donnée à ces pratiques, à la fois de la part des élites, qui les jugeaient indignes d'attention, et des acteurs subalternes eux-mêmes, qui avaient de bonnes raisons de les accomplir et de les perpétuer dans la plus grande discrétion<sup>4</sup>.

Ainsi l'enjeu de ce travail est-il d'abord de montrer que l'étude de terrain, c'est-à-dire la rencontre humaine et les interactions auxquelles elle donne lieu, permet de relire autrement les sources écrites et, en particulier, d'interroger leurs silences ; ici, le silence entretenu jusqu'à une date très proche autour du discours et des idées des recommandeuses – qui n'étaient jusque-là pas

3. Nous citerons fréquemment, dans cet article, les propos de deux recommandeuses qui furent les informatrices d'Hélène Colin en 1970 : Mme F. d'Oradour-sur-Vayres (Haute-Vienne), également interrogée par Brigitte Caulier en juillet 1979, et Mme M. de Saint-Priest-sous-Aixe (Haute-Vienne).

4. Cf., à ce sujet, l'important ouvrage de James Scott (2009 [1990]).

censées en avoir – ainsi que, dans un temps antérieur, avant les folkloristes et les ethnographes, autour de la pratique elle-même de divination des fontaines. Cette démarche consiste ainsi, d'une part, à revenir sur ces sources écrites pour en proposer l'analyse critique à la lumière du terrain contemporain et, d'autre part, à rechercher des indices d'une présence plus ancienne, à partir de l'évidence, éprouvée au vif de l'enquête, de l'importance dévolue à une pratique essentiellement féminine et subalterne, méprisée ou négligée par les élites. Cette démarche d'anthropologie historique à rebours, que nous avons adoptée par ailleurs pour aborder la question de l'irrégion populaire<sup>5</sup>, trouve sa justification dans le fait incontestable que la documentation existante éclaire justement les pratiques et les discours rencontrés *in vivo*, et permet d'en dégager un sens qui, sinon, resterait insaisissable.

Cependant, s'il est facile de mettre en évidence le bénéfice, pour l'analyse et l'interprétation d'un phénomène culturel contemporain, de l'examen des documents plus ou moins anciens qui en attestent l'existence dans la durée, il est en revanche beaucoup plus malaisé et risqué d'utiliser l'observation présente pour spéculer sur des pratiques, des discours, des comportements, des systèmes symboliques qui n'ont laissé que quelques traces éparses dans les archives. Pourtant, si nous nous privions d'une telle méthode de travail, la plus grande partie de ce qui constitue les cultures des classes subalternes, exclues des représentations publiques produites par les élites, demeurerait hors de portée. Cette approche, en outre, postule la transmission orale de savoirs et de savoir-faire dans la longue durée, sans pour autant négliger les modifications constantes des discours et des pratiques, à travers l'adaptation aux transformations sociales de tous ordres. Ainsi est-il possible de mettre en évidence la plasticité de ces pratiques et discours liés à la divination des fontaines, en même temps que la relative permanence de la recommandeuse (la femme qui devine et qui soigne) et de l'univers symbolique auquel le statut et la fonction d'une telle figure sont associés. Cette anthropologie, qui croise les données de terrain avec la documentation historique de large ampleur, conduit ainsi à reconnaître à la fois la pertinence et les limites du motif de l'invention de la tradition trop souvent étendu, contre les recommandations d'ailleurs de son « inventeur », à toute forme de phénomène culturel (Hobsbawm & Ranger 2006 [1983])<sup>6</sup>.

Par une matinée du mois de juillet 2011, Raymonde, ouvrière à la retraite, nous reçoit dans son pavillon du bourg de Cussac (Haute-Vienne). Nous sommes une équipe constituée de trois membres de l'Institut d'étudis

5. En exploitant pour cela les observations et rapprochements effectués par Giovanni Kezich entre l'univers cosmologique du meunier Menocchio au xvi<sup>e</sup> siècle et celui des poètes paysans improvisateurs du Latium dans les années 1980 (Kezich 1986; Cavaillé 2014-2015).

6. Cf. l'excellente mise au point d'Alain Babadzan (1999).

occitans dau Lemosin et, l'un d'entre nous, Jean-François Vignaud, connaît déjà Raymonde, car il réside dans un bourg proche, et a préparé la rencontre<sup>7</sup>. Il vient en somme en voisin. Nous avons souhaité la voir pour l'interroger, en occitan limousin<sup>8</sup>, sur sa pratique de « recommandeuse » (*recomandairitz*) – mais elle dit plutôt « *metre de part* [mettre de part] »<sup>9</sup> – et pour filmer en même temps le principal rituel de la mise de part, appelé « rituel des charbons » qui, pour elle, doit impérativement se dérouler le matin<sup>10</sup>. En effet, nous explique-t-elle, elle est amenée, quelques matinées par semaine à la suite d'un coup de téléphone ou du passage d'un consultant, à accomplir ces gestes rituels pour pouvoir identifier la ou les fontaine(s) où celui-ci devra se rendre<sup>11</sup>.

Dans un premier temps, Raymonde accepte volontiers de simuler le rituel des charbons pour le tournage du petit documentaire que nous voulons

7. On peut voir cette rencontre grâce au film documentaire produit et réalisé par l'IéO dau Lemosin, intitulé *Lu País de las bonas fonts – Le Pays des bonnes fontaines* (série « En Lemosin » n°3, 2013, 18 mn 51 s), disponible sur le site de la télévision locale 7ALimoges : [www.7alimoges.tv/En-Lemosin-Le-pays-des-bonnes-fontaines\\_v813.html](http://www.7alimoges.tv/En-Lemosin-Le-pays-des-bonnes-fontaines_v813.html).

8. Nous rapportons ses propos, saisis en occitan et traduits en français. Les entretiens du 24 septembre 2012 en compagnie de Jean-François Vignaud et du 19 juillet 2012 avec Jean-Louis Cros ont, quant à eux, été réalisés en français. Chacune des deux langues possède, pour notre sujet, son intérêt propre. L'occitan est d'abord ce qui rattache Raymonde à sa mère, à la tradition limousine des bonnes fontaines vécue et parlée par ses acteurs majeurs, appartenant au monde paysan. D'ailleurs, les folkloristes du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> ont éprouvé le besoin, en traitant des bonnes fontaines, de noter des notions et des expressions en occitan limousin. Le français est la langue évidemment la plus parlée aujourd'hui à Cussac, en dehors d'une sphère strictement privée de quelques personnes, dont Raymonde. C'est en français, sans doute, qu'elle fournit le plus d'efforts pour donner une forme et un sens actuels et contemporains aux descriptions et explications de ses pratiques (elle le fait aussi en occitan, mais à un degré moindre). Les usages respectifs des deux langues sont donc pour nous très significatifs et, dans notre perspective, qui est d'articuler le passé et le présent, ils sont parfaitement complémentaires. Cependant, par souci d'abrégier l'article, nous ne donnerons pas ici l'occitan en note.

9. L'origine de l'expression est sujette à discussion et la plupart des praticiennes contemporaines ne semblent pas la connaître précisément. Le texte le plus ancien qui en fait état date de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ainsi, après avoir décrit la procédure de divination des fontaines par les brins de pailles (voir *infra*, note 14), Jacques-Joseph Juge de Saint-Martin écrivait : « On met tout de suite *à part* l'argent nécessaire pour aller faire la dévotion [...]. Comme les animaux sont pour nos paysans l'objet le plus cher de leurs affections, dès qu'un de ces animaux est malade, ils ont plutôt recours au saint qui a la réputation de guérir, qu'aux vétérinaires ; ils mettent également *à part* l'argent de la dévotion » (1817 [1808] : 125). Parmi les autres expressions utilisées, on trouve aussi : « tirer les saints », « tourner les devoirs », « tirer les voyages », « recommander »...

10. Toutes les pratiques liées aux bonnes fontaines se font, ou du moins se faisaient, idéalement, le matin à jeun : le rituel des charbons, avant le lever du soleil pour certaines recommandeuses, jusqu'à midi pour d'autres plus laxistes, mais aussi les rituels effectués directement à la fontaine lors des journées de fête votive, car les personnes venant de loin marchaient toute la nuit. Gaston Vuillier, en particulier, décrit l'arrivée des *romieus* (personnes accomplissant les dévotions aux fontaines pour des tiers moyennant une rémunération) à la fontaine, avant la levée du jour (1901 : 437). Cf. aussi, pour le Berry, François Laplantine (1979 : 217).

11. La consultation d'un homme souffrant de dépression a par ailleurs été filmée par Jean-Louis Cros en 2013 ; on en trouve des extraits dans son film, non encore diffusé, intitulé *Fois* (Ollioud Cinéma, 2018, 52 mn).

lui consacrer<sup>12</sup>. Devant sa cuisinière à gaz, elle allume l'un des feux avec un allume-gaz. Elle a disposé sur la gazinière, près du feu, un verre d'eau, un cendrier et deux baguettes de noisetier longues de 30 à 40 centimètres. Une liste contenant les noms de quinze fontaines des environs (les plus éloignées sont à une trentaine de kilomètres) est également posée à proximité. Raymonde fait un signe de croix, prend une baguette et en passe le bout à la flamme. Quand il a bien brûlé, d'un petit coup sec, elle fait tomber ce bout de charbon incandescent dans le cendrier, le saisit rapidement entre le pouce et l'index, et le jette dans le verre d'eau. Au contact de l'eau, le charbon ardent fait entendre un son, un bref crépitement, très particulier, que nous avons enregistré. Elle répète l'opération plusieurs fois. On ne voit pas ses lèvres bouger, mais elle nous précisera plus tard qu'elle invoque à chaque fois le saint associé à la fontaine à laquelle correspond le charbon et qu'elle prononce dans son esprit des « prières » qu'elle considère comme secrètes.

Au bout d'un moment, Raymonde interrompt le rituel et nous explique que, comme elle ne demande pour personne, cela ne peut pas « marcher » : les charbons « ne font rien », ils flottent tous, aucun ne plonge... L'un d'entre nous lui confie alors que sa fille de cinq ans a des problèmes de sommeil, qu'elle se réveille en pleurant la nuit. Raymonde écrit le prénom de la petite fille sur une feuille et recommence le rituel depuis le début : cette fois, de nombreux charbons tombent au fond du verre et, pour chacun, elle fait une croix devant le nom de la fontaine correspondante sur sa liste. Une fois les quinze charbons déposés, après quelques minutes, elle se lave longuement les mains au robinet de l'évier, expliquant qu'il faut procéder ainsi pour « *ne pas prendre le mal sur soi* ».

Sur les quinze charbons relatifs aux quinze fontaines « invoquées » (tel est le terme qu'elle utilise), dix ont « foncé ». « Vous allez pouvoir vous promener ! », déclare Raymonde du ton enjoué et cordial qui ne la quitte jamais, sinon au moment de l'accomplissement du rituel pendant lequel elle reste silencieuse et concentrée. Elle inscrit les fontaines à visiter au-dessous du prénom et du nom de la fillette, puis donne à son père les photocopies d'une liste exhaustive des quinze fontaines classées par lieu (sans référence aux saints), contenant des indications précises pour les trouver ou, lorsqu'elles ne sont pas accessibles, sur ce qu'il y a à faire à l'église, ainsi que d'une autre liste de prescriptions des actes rituels à accomplir quelle que soit la fontaine : dire un Notre Père et un Je vous salue Marie, jeter une pièce, puiser de l'eau, etc. Ces prescriptions, elle nous les donne également de vive voix lors de l'entretien :

12. Cf. le court-métrage documentaire *Lu País de las bonas fonts – Le Pays des bonnes fontaines* (voir *supra*, note 7).

« J'ai fait des dévotions pour une petite fille qui a peur la nuit, et cela est venu de dix bonnes fontaines que j'ai invoquées. Il faut y aller, il faut faire une prière, un Notre Père et un Je vous salue Marie, il faut mettre une petite pièce dans la fontaine, pour récompenser [...] une petite pièce d'un centime, ça suffit » ; « il y a une fontaine, à côté de Saint-Mathieu, où il y a du buis, qui est un buis béni [...] c'est pour le mettre sous le matelas dans son lit pour que la peur lui passe » ; « où cela est possible, on prend de l'eau [...] il faut y tremper des affaires des enfants, des chaussettes, une petite culotte... quelque chose qui n'a pas besoin d'être repassé, parce qu'il faut le faire sécher à l'ombre, pas au soleil, et il ne faut pas le repasser [...] et à la fontaine, on peut mettre si l'on veut quelque chose qui leur appartient, des vieilles chaussettes qu'ils ne portent plus, un petit nounours dont ils ne se servent plus » ; « et il ne faut surtout pas mélanger l'eau des fontaines [...] sinon ça ne sert à rien [...] il faut faire seulement une fontaine par jour [...] si vous en faites deux, il y en a une qui ne servira à rien [...] par contre, vous pouvez les faire faire par quelqu'un d'autre... »<sup>13</sup>.

Cela signifie que plusieurs personnes, dont la metteuse de part elle-même, peuvent « faire » chacune l'une des fontaines le même jour, ce qui est en particulier conseillé lorsque le mal est virulent.

## Une pratique souple et discrète

Le rituel divinatoire des charbons<sup>14</sup> effectué par Raymonde et ses prescriptions pour l'accomplissement des « dévotions » aux fontaines sont tout à fait conformes à ce que nous apprennent les travaux ethnographiques réalisés en Limousin depuis les années 1960, tout comme à d'autres témoignages écrits ou oraux que nous avons pu recueillir. Il existe bien sûr des études et des sources plus anciennes, riches d'informations de toutes sortes, surtout depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle et jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup>, lorsque ces pratiques étaient manifestement très répandues, parmi lesquelles des textes très souvent cités (Nussac 1897 ; Vuillier 1899, 1901, 2017 ; Coissac 1919 : 336-353).

13. Cf. le film documentaire *Lu Pais de las bonas fonts – Le Pays des bonnes fontaines* (voir *supra*, note 7).

14. Il existe ou a existé d'autres procédés divinatoires des fontaines, la plupart faisant intervenir l'eau, en particulier l'immersion de bouts de tissus provenant de vêtements du malade dans un bac d'eau (toujours en usage dans l'extrême nord du Limousin, la Marche et le Berry, cf. Laplantine 1979) : là aussi, les bouts de tissus qui coulent au fond du bac indiquent les fontaines à visiter. Alban Bensa, de son côté, évoque deux techniques utilisées dans le Perche : des bouts de papiers déposés sur une surface d'eau et des feuilles de lierre également trempées dans l'eau (1978 : 40). Pour le Limousin, Jacques-Joseph Juge de Saint-Martin signale, pour la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, un procédé qui permet de mieux comprendre le rituel des charbons : « On met un brin de paille dans un verre plein d'eau, que l'on tourne ; la paille étant arrêtée, on regarde la direction de son petit bout ; cette direction indique la paroisse d'où bouge le mal » (1817 [1808] : 125). Louis de Nussac rapporte également une autre technique utilisée en Limousin, pour tirer les saints, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : les « bonnes femmes [...] font brûler une tige de fusain ou de noisetier et celles-ci récitent une litanie de noms de saints du pays et lorsque le feu s'éteint ou que la branche est consumée le patron, dont le nom est prononcé en ce moment, est celui auquel il faut se fier en allant en pèlerinage à son sanctuaire et à sa fontaine pour guérir l'enfant » (1897 : 156).



Mais les descriptions des rituels y sont approximatives, voire inexactes<sup>15</sup>, sans parler de l'effort de compréhension, le plus souvent minimal. La plupart des folkloristes du XIX<sup>e</sup> siècle, pour des raisons à la fois sociales et culturelles, nourrissaient en effet, en même temps qu'un attrait, voire une fascination pour la culture populaire, la plus grande condescendance à l'égard du peuple qui fréquentait alors, en masse (le jour des fêtes votives) ou isolément, les fontaines guérisseuses et, plus encore, envers les femmes qui pratiquaient le rituel de divination (elles cumulaient, à leurs yeux, toutes les tares sociales : elles étaient des femmes, souvent âgées, pauvres et peu instruites). Aussi ne prenaient-ils guère la peine de les fréquenter et encore moins de les écouter<sup>16</sup>. Souvent d'ailleurs l'information était de seconde main et il leur arrivait de la déformer involontairement<sup>17</sup>.

Ce qui ressort en tout cas, lorsqu'on confronte les gestes et les propos de Raymonde avec les informations dont nous disposons sur le passé (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle), est leur extrême continuité en même temps que leurs grandes plasticité et adaptabilité, requises par l'évolution des conditions de vie, de la culture matérielle et de la culture tout court. D'emblée, on pense évidemment à l'utilisation de la gazière pour la confection des charbons, une technique d'abord liée à la présence d'un âtre dans la maison. De la même façon, nous avons connu une autre metteuse de part qui, ne disposant plus de cheminée, sortait faire ses charbons dans son jardin. Raymonde nous explique aussi qu'elle a transformé le réseau de fontaines avec lequel « travaillait » sa mère, qui lui a transmis le « don » (voir *infra*). Cette dernière, en effet, résidait à 13 km plus à l'ouest (à Champniers-et-Reilhac) et deux de

15. Citons cet exemple tiré de Gaston Vuillier : « La Doronis murmure toujours des prières, et tandis que certains de ces charbons tombent au fond du vase, deux d'entre eux restent à la surface. Ceux-là vont indiquer les deux pèlerinages différents auxquels il faudra se rendre pour immerger l'enfant » (1899 : 538). Or, il est très peu probable que les charbons flottants puissent désigner les « pèlerinages » à faire, car, nous l'avons vu, ce sont ceux qui plongent qui, par leur mouvement même, désignent telle ou telle fontaine.

16. Ainsi s'exprime, par exemple, dans un article consacré au Poitou, le Dr Ponteil : lorsqu'un « enfant à la mamelle » est malade, « il est à présumer qu'il est taché ou entaché d'un saint [...] en pareil cas, le meilleur remède consiste à implorer le susdit saint dont il est facile de connaître le nom. Une femme du village, *souvent la plus bête*, qui a la spécialité de ces sortes d'opérations, procède de la façon suivante : elle prend un plat creux appelé en Poitou Mazarine, et qu'elle emplit d'eau jusqu'au bord, découpe trois ronds d'égale grandeur dans la chemise de l'enfant, fait une prière de circonstance, jette les uns après les autres dans l'eau les petits morceaux de linge en prononçant pour chacun d'eux le nom d'un saint, remarque bien le premier qui s'enfonce et à quel saint il correspond, et c'est fait » (1898 : 263, c'est nous qui soulignons).

17. Selon l'information qui lui a été transmise par le curé Lelong, de Solignac (Haute-Vienne), Louis de Nussac rapporte sous deux formes graphiques différentes, la formule qu'on adresse aux « matrones » pour savoir à quelle fontaine il faut se rendre : « *D'ounte vas boujar?* » et « *D'ounte vai boujar?* », qu'il traduit par « Où vais-je me tourner ? » (1897 : 156). Mais, dans le contexte de la recherche du lieu d'où provient le mal, le sens est bien plutôt : « D'où est-ce que cela va bouger ? », ce qui est aussi plus cohérent d'un point de vue strictement linguistique.

ses fontaines, celles d'Orgedeuil (Charente) et de Chasseneuil-sur-Bonnieure (Charente), étaient trop éloignées de Cussac (plus de 40 km). Raymonde a donc dû rechercher d'autres fontaines plus proches, soit vouées au même saint, soit (surtout) réputées traiter le même mal, mais aussi, nous dit-elle, en suivant sa propre « intuition ».

Il en va de même pour les rituels à exécuter par les malades ou leurs représentants aux fontaines, qui doivent parfois être adaptés. Par exemple, s'il n'est pas possible de faire le tour de la fontaine, comme cela est traditionnellement prescrit (trois fois), on se contente de réciter les prières (Notre Père, Je vous salue Marie). Quand elle n'est pas accessible, soit on puise l'eau en aval, soit on va faire ses prières à l'église, etc. :

« Lorsque Mme F. ne put retrouver la fontaine de Chassenon, elle prit l'eau du bénitier, qu'elle emporta pour un jeune homme souffrant de peurs. Une autre fois elle ramassa des herbes. "Quand on n'a pas d'eau, on se débrouille autrement, vous savez bien !" , nous avait-on prévenu à Saint-Cyr » (in Caulier 1990 : 140-141).

Brigitte Caulier remarque aussi que « les paysans [...] savent toujours s'adapter avec souplesse aux changements, pour sauver le culte vital » (*Ibid.*). L'important est, en effet, d'accomplir le rite et de respecter les prescriptions, en se pliant au mieux à toutes les contraintes qui surviennent. Cette souplesse est inhérente à ces pratiques individuelles, qui ne sont encadrées par aucune institution. Au contraire elles furent, et sont encore, contrariées ou – au mieux – à peine acceptées par les divers pouvoirs auxquels se trouve confrontée la metteuse de part : religieux, civil, médical... Aussi n'est-il pas étonnant que pendant très longtemps les metteuses de part soient restées extrêmement discrètes sur leurs pratiques, et qu'elles le restent généralement encore aujourd'hui. C'est d'ailleurs très probablement la raison pour laquelle nous avons si peu d'informations les concernant sous l'Ancien Régime, alors que les témoignages sur la fréquentation des fontaines ne manquent pas.

Certes, les fontaines à dévotion ont toujours été utilisées indépendamment des services des metteuses de part, mais il y a de fortes présomptions de penser que les « bonnes femmes » ou « matrones » tirant les saints, en Limousin comme ailleurs, étaient monnaie courante. Or, l'on sait que les sages-femmes et guérisseuses étaient susceptibles d'être accusées de sorcellerie<sup>18</sup>. Dans le procès de Jeanne d'Arc, par exemple, figure l'accusation

18. Sur ce sujet, cf. au moins Brian Levack (1991 [1987]). Pour le Limousin, voir la réflexion de Pierre Robert, magistrat du Dorat au XVII<sup>e</sup> siècle, dont le père était l'auteur d'un ouvrage « contre les magiciens, sorciers et demons » et avait fait brûler une sorcière au Dorat, en 1595 : « [...] ce qu'ils ont de plus mauvais entr'eux est que par une simplicité rustique ils ont de coutume tant hommes que femmes d'user de certaines paroles superstitieuses et conjureuses pour remèdes aux malades tant des personnes que des bestiaux [...] mais ce sont pactes sur les faits avec les diables au récit des cardinaux Tholet et Cajetan » (cité in Cassan 2003 : 251).

d'avoir fréquenté une fontaine et un arbre guérisseurs sis « en lieu profane »<sup>19</sup>. Nous disposons du cas, pour le <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle en Alsace, d'une femme accusée de sorcellerie parce qu'elle tirait les saints en plaçant dans un verre (d'eau sans doute) une pièce; elle proférait des prières en nommant les saints et le procès-verbal affirme que, lorsqu'elle prononçait le nom du saint convenant au malade, la pièce sortait d'elle-même du verre (Lebrun 1983 : 115)<sup>20</sup>. Tour de passe-passe ou mauvais compte rendu? Quoi qu'il en soit, on comprend que l'activité de tirer les saints comporta longtemps des risques réels, et ne fut jamais autorisée même si elle fut (et demeure) largement tolérée.

Le clergé, en particulier depuis l'époque médiévale<sup>21</sup>, eut maintes fois l'occasion de déclarer son hostilité à l'encontre d'une pratique considérée comme superstitieuse et potentiellement idolâtre, et ce, dès lors au moins que la population se réunissait aux fontaines sans le mobiliser. Mais il s'employa davantage à réformer et à contrôler les « dévotions » et « pèlerinages » aux fontaines qu'à les prohiber, lorsqu'il ne fermait pas tout simplement les yeux, y compris lorsqu'on requérait sa présence et ses actions rituelles, jugées bénéfiques. En effet, parmi les gestes à accomplir aux fontaines, jusqu'au début du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, l'un d'eux impliquait l'assistance du prêtre du lieu, que l'on sollicitait directement à l'église pour une lecture de l'Évangile (avec le rite du bout d'étole posé sur la tête du demandeur)<sup>22</sup>. On lui demandait aussi, moyennant rémunération, de dire des messes<sup>23</sup>. Selon les époques

19. « [A]u sujet de la fontaine et de l'arbre, il est commune renommée que les dames fées y fréquentent, que plusieurs malades de fièvre allèrent vers cette fontaine et cet arbre pour recouvrer santé, bien qu'ils soient situés en lieu profane. Là, et ailleurs, plusieurs fois, elle [Jeanne] les a vénérées et leur fit la révérence » (sur la base de l'interrogatoire du 2 février 1430). Voir surtout les actes du procès en nullité et la tradition locale consistant à « faire ses fontaines » à la mi-carême (in Tisset 1970 : 65 *sq.* et 245).

20. Il arrive, en effet, que l'on place une obole dans le récipient d'eau prévu pour la divination des fontaines, sur le modèle du jet de pièce dans la fontaine et il semble que la pièce ait eu aussi dans le passé une fonction divinatoire lors des séances de mise de part, sans doute selon le procédé de pile (« oui ») ou face (« non ») que nous connaissons tous. Ainsi Mme M. déclarait-elle ceci : « Il faut un bol d'eau. Il faut une pièce de un centime. C'est nécessaire que ce soit ni de deux ni autre chose. Autrefois, c'était en argent. On fait le signe de croix avec la pièce au dessus du bol en disant : "Bonne pièce, c'est toi qui fais malade un tel"? On met la pièce dans le bol » (in Colin 1989 : 20). Mais le rituel se poursuit avec les charbons. À la fin de la séance, « elle lui remet la pièce il faut que la malade la garde huit jours accrochée, pour les enfants cousue dans un chiffon qu'ils portent sur eux » (*Ibid.*).

21. Cf. le cas très remarquable, sur lequel il nous reste une documentation abondante, de l'interdiction de la fontaine des Plaines près de Castelnaudary, en 1443, dans l'« Affaire de la fontaine des Plaines » (in Henner de Bernoville 1863 : 197-268).

22. Un témoignage audio de la recommandeuse Marie Delage, daté de 1955 et évoquant une de ces demandes (enregistrement de Robert Dagnas, 8 mn 15 s [Collection F. Étay, Fonds Dagnas, RD 2015]), est disponible sur le site de l'IEO dau Lemosin : <http://la-biaca.org/component/muscol/D/183-marie-delage/485-grand-mere-marie.html>.

23. « [S]ouvent on recourt au prêtre soit pour faire dire une messe ou des évangiles, soit pour faire baptiser l'enfant. Pourtant, à la différence du culte aux marges du clergé, on prend soin ici de .../...

et selon les lieux, il pouvait arriver que les curés accompagnent parfois les fêtes votives aux fontaines, disent la messe et mènent une procession. À l'inverse, il existait aussi de grands rassemblements votifs et festifs qui, occasionnellement, déchaînèrent la colère des clercs.

Dans ce dispositif complexe de la « dévotion » aux fontaines, la pratique de mise de part, du fait de sa dimension trop évidemment magique, était la phase la plus difficile à accepter pour le clergé (comme pour l'autorité civile, du reste), et seule son invisibilité, pour ne pas dire sa clandestinité, a sans doute permis sa perpétuation<sup>24</sup>. Certes, la plupart des curés de village ont, pendant des siècles, accepté l'activité des recommandeuses, mais sous la condition de la plus grande discrétion. Et cette discrétion, à laquelle s'ajoute l'extrême modestie du statut social des « matrones » et « bonnes femmes », fut tellement bien respectée que l'on a pu douter de leur importance, sinon de leur existence même, sous l'Ancien Régime (Pérouas 1988 : 204). Or, les historiens le savent – ou devraient le savoir –, ce n'est pas parce qu'un phénomène n'est pas, ou n'est que très peu documenté, qu'il n'existe pas.

Pour des raisons évidentes, des mesures de prudence s'appliquaient également – et c'est encore le cas aujourd'hui<sup>25</sup> – à la « clientèle » qui, bien souvent, venait consulter à l'insu de la communauté, voire de la famille. Raymonde, cependant, insiste sur le fait que, par rapport à ce qu'elle a pu connaître dans sa jeunesse lorsqu'elle voyait sa mère pratiquer, « les gens se cachent moins ». Elle-même du reste ne se dissimule nullement, acceptant volontiers d'être filmée et de participer à des projections. Sa démarche est très consciente, car elle vise à transmettre son savoir sur les bonnes fontaines, du moins dans sa partie exotérique, pour « qu'il ne se perde pas ». On ne s'étonnera donc pas du fait que la diffusion et la mise en ligne du

[Suite de la note 23] ne pas dévoiler le sens qu'on donne à la démarche, on se contente de demander une messe sans précision, de solliciter le baptême en taisant les raisons de l'empressement » (Pérouas 1983 : 329).

24. Il est frappant, par exemple, que les curés disent ne connaître la pratique que par ouï-dire : « mettre de part », explique en 1925 le curé de Dournazac, « consiste, *je crois, d'après les renseignements que j'ai pu avoir*, à faire brûler de la noisetière dans un verre d'eau en invoquant les patrons des diverses paroisses » (cité in Pérouas 1988 : 200, c'est nous qui soulignons). Comme l'affirme un témoin d'Hélène Colin : « Quand il s'agit de mettre de part "les prêtres n'y connaissent rien" » (1989 : 35).

25. Cf. cet exemple donné par Raymonde : « J'ai un jeune gendarme qui est venu, et il m'a dit [...] : "Vous évitez d'en parler" et je lui ai dit : "Écoutez monsieur, je ne suis pas là pour aller raconter votre vie". J'ai dit : "Vous venez me voir parce que vous me faites confiance parce que je vais faire tout ce que je vais pouvoir pour vous guérir [...] je suis pas là pour dire : monsieur untel est venu me voir parce qu'il faisait..." ». Parce qu'il me dit : "Bon je suis connu dans le secteur". Je lui ai dit : "Monsieur vous n'avez pas à vous inquiéter, [...] moi les gens je ne donne pas de nom" [...]. C'est le qu'en-dira-t-on, parce que bon, si ça se fait, comme je dis moi au monsieur, son meilleur copain l'a fait aussi ».

documentaire qui lui est consacré aient conduit vers elle un nombre non négligeable de personnes. Par ailleurs, Raymonde a transmis son « don » et son « secret » à l'une de ses filles, ainsi qu'à une autre femme, ostéopathe et magnétiseuse, étrangère à la famille mais ayant – détail important – elle-même une relation familiale forte avec la pratique<sup>26</sup>.

## Transmission, secret et don<sup>27</sup>

Pour Raymonde, sa pratique de recommandeuse est d'abord une affaire de famille. C'est en effet sa mère qui lui a transmis le « don », et elle aime à dire qu'elle est certaine de cette transmission de mère en fille sur cinq générations (en comptant sa propre fille) et qu'elle pressent la sixième (avec sa petite-fille qui a aujourd'hui 19 ans).

Le « secret » (les formules à réciter, les gestes rituels à accomplir) permet au « don » de passer de la puissance à l'acte et de rester efficace dans la durée et face à la multiplicité des situations (y compris nouvelles et imprévues). Au contraire, sans le don, le secret est réputé vain et stérile ; ce qui revient à reconnaître que la transmission, y compris intrafamiliale, rencontre des échecs. Il faut préciser que le don requis pour la mise de part, telle que Raymonde la pratique et l'éprouve, est aussi celui qui lui permet de « conjurer », c'est-à-dire de traiter par contact, imposition des mains et prières, un certain nombre de maladies – en particulier les maladies de peau, la brûlure et bien d'autres maux encore (« tout peut se conjurer », dit-elle<sup>28</sup>). Raymonde, comme de nombreuses metteuses de part, mais pas toutes, est donc aussi guérisseuse (même si elle n'emploie pas ce mot, qui semble impliquer une rémunération, voir *infra*) ; elle alterne, selon les cas qui se présentent à elle et les demandes de ses visiteurs, mise de part et conjuration, tout en distinguant strictement les deux pratiques<sup>29</sup>. En effet, celles-ci traitent substantiellement des maux différents, même si elles peuvent se recouvrir :

26. « C'est sa grand-mère qui avait ce don donc de faire, de mettre de part, et qui devait le lui donner, et puis elle est morte, elle a pas eu le temps de lui donner, alors elle avait toujours regretté et puis moi je l'ai connue par l'intermédiaire de ma fille donc, celle-là à qui je l'ai donné et donc un jour on en a parlé et puis j'ai senti qu'elle pouvait le faire, et en faire bon usage », relate Raymonde.

27. Sur la distinction et l'articulation du don et du secret, cf. Dominique Camus (1990 : 17-23).

28. Ce qui ne veut pas dire qu'elle affirme que tout est guérissable par la conjuration, loin de là, mais que la conjuration est susceptible de « soulager » et d'« apaiser » des maux qui relèvent essentiellement, à ses yeux, de la médecine.

29. À la question « Les gens viennent vous voir principalement pour les bonnes fontaines, pour les mises de part ou pour la conjuration ? », Raymonde répond : « Non pour conjurer, plus. Les gens qui font les fontaines sont les gens qui connaissent en principe. Enfin, j'en ai qui connaissent pas, à qui il a fallu que j'explique de A à Z comment ça marchait et ils l'ont fait, ça a marché, mais des personnes qui viennent pour conjurer, il y en a de plus en plus ».

le recours aux bonnes fontaines est considéré par Raymonde comme plus puissant que la conjuration et, lorsque cette dernière ne suffit pas, elle s'en remet aux fontaines<sup>30</sup>.

En outre, cette distinction n'empêche pas que la conjuration intervienne dans la pratique des fontaines : pour Raymonde, les gestes et les prières aux fontaines sont des conjurations, puisqu'on y prie « pour que le mal parte de la personne qui l'a ». En effet, il n'est pas facile de définir la conjuration. La définition minimale, que l'on peut en donner ici est la suivante : la conjuration est l'invocation d'une puissance « divine »<sup>31</sup> (le saint, la Vierge Marie, Dieu) pour lui demander de chasser le mal, sans assigner explicitement la cause de ce mal à un tiers (ce qui la distingue du désorçèlement, dont elle n'est jamais loin), et, en même temps, l'affrontement de ce mal au moyen de gestes et de formules – c'est à ce titre qu'un pouvoir, le « don », semble requis, pour aller au-delà de la simple invocation d'une aide efficace.

L'importance du don dans la mise de part est à mettre immédiatement en relation avec celle du don requis par la conjuration : il s'agit d'un seul et même don, le mot étant bien souvent employé au singulier. Il existe d'ailleurs des metteuses de part qui ne conjurent pas et ne prétendent pas guérir, mais se contentent d'appliquer le rituel des charbons à des fins strictement divinatoires de l'identification des fontaines ; elles ne parlent pas alors en termes de don. Elles ne tiennent pas non plus leur savoir d'une transmission initiatique, mais l'ont appris en imitant une praticienne et en l'interrogeant sur les gestes à accomplir et sur les formules et prières à prononcer. Nous avons retrouvé le témoignage de l'une d'entre elles à Cussac même, enregistré en 1968<sup>32</sup>.

30. « Je le sens. Je sens ça et je sens des gens qui, en le conjurant je sais que ça va passer et d'autres où je sais qu'il va falloir qu'ils aillent faire les fontaines parce que le conjurer ça sera pas assez fort, voyez [...] les fontaines c'est plus fort ».

31. Les guillemets sont de rigueur. Le mot n'est pas utilisé par Raymonde, ni par les autres recommandes. L'univers mental de la conjuration ne reconnaît pas, en effet, la séparation fondamentale entre nature et surnature. Car la conviction « qu'il faut qu'il y ait quelque chose », qui déroge aux règles de l'expérience ordinaire, n'implique nullement que ce « quelque chose » relève de l'immanence ou de la transcendance. Faire intervenir la notion de surnaturel reviendrait à faire une allégeance intellectuelle à une structuration théologique de la réalité que ces pratiques récuse.

32. Cf. l'enregistrement audio de l'émission de radio « Chez nous à Cussac », animée par Robert Dagnas (Radio Limoges, 1968, 30 mn 27 s, [Collection F. Étay, Fonds Dagnas, RD 1011]), sur le site de l'IÉO dau Lemosin : <http://la-biaca.org/component/muscol/Z/69-informateurs-multiples/188-chez-nous-a-cussac.html>. Je remercie Jean-François Vignaud de m'avoir fait découvrir ce document exceptionnel. Voir également Mme F. qui, à la question « Comment avez-vous appris ? », répond : « J'ai vu ma grand-mère qui le faisait. J'ai regardé », sans préciser s'il y a eu ou non transmission (in Colin 1989 : 24). Il semble que, dans le Berry, ce modèle l'ait emporté : « Des entretiens que nous avons eus notamment avec les quelques "devineresses" professionnelles que nous avons rencontrées, il ressort clairement que "tirer les saint" n'est plus lié aujourd'hui en Berry à l'idée d'un quelconque pouvoir. Le procédé a été progressivement utilisé à force d'être observé, par des personnes habituées mais investies d'aucun "don" et qui ont simplement compris le code ou la rationalité divinatoire » (Laplatine 1979 : 213).

La pratique semble par ailleurs très diversifiée. Raymonde, nous l'avons vu, ne laisse entendre ni deviner aucune récitation ; du reste, en temps normal (sans que cela soit un précepte), elle n'exécute jamais le rituel en présence de ses visiteurs. La plupart des recommandeuses agissent ainsi, certaines ne donnant même aucune indication à leurs consultants sur le rituel et l'exécutant en leur absence (le plus souvent tôt le matin)<sup>33</sup>. Beaucoup de requérants n'ont ainsi jamais assisté à la divination des charbons, voire ne savent pas toujours en quoi elle consiste. Si, comme pour Raymonde, ce secret des formules est le plus souvent fondamental, certaines metteuses de part sont pourtant beaucoup moins mystérieuses : elles pratiquent devant leurs visiteurs et laissent entendre au moins une partie de leurs prières ou formules<sup>34</sup>. Il semble en fait que l'effort fourni pour garder le secret soit étroitement lié à la conscience d'être dépositaire et comptable d'un don, à la fois inné et transmis. Dans ce cas, la divination des fontaines ne saurait consister en l'application mécanique d'une technique ouverte à tout un chacun.

Pour qu'il y ait don, il faut que celui-ci soit reconnu, ressenti chez le sujet par la personne qui est susceptible de le lui transmettre. Autrement dit, le don doit déjà être présent, comme potentiel, capacité ; il est d'abord révélé, puis activé et renforcé par la transmission des gestes et des formules constituant le secret. Ainsi, l'initiatrice lègue et transmet en même temps une partie au moins d'un pouvoir qu'elle conserve cependant en son entier, jusqu'à sa mort ou, du moins, pendant toute sa période d'activité. De sorte que cette transmission induit un lien, une relation extrêmement forte entre la donatrice et sa bénéficiaire, que le décès de la donatrice n'interrompt pas mais, au contraire, intensifie, car c'est alors seulement que la bénéficiaire sera en pleine possession du don. En outre, la transmission du don consentie et désirée de part et d'autre induit, du côté de la bénéficiaire, un devoir d'exercice : pour être et rester digne du don transmis, elle doit et se doit de pratiquer, quels que soient les contraintes et les désagréments – et ils sont nombreux – que cette pratique occasionne.

33. D'après un témoignage obtenu dans la commune de Cussac, dans les années 1970, « ça se fait avant le lever du soleil » (in Colin 1989 : 19). Mme F., quant à elle, « opère avant le lever du soleil, mais se refuse à dire ce qu'elle fait, sans doute la même pratique des charbons. Les gens reviennent le lendemain pour connaître les résultats et faire les dévotions aux fontaines appropriées » (in *Ibid.* : 24). Mr Boutet, de Compreignac (Haute-Vienne), avait la réputation de ne laisser personne assister au rituel (cf. le film documentaire *Devotions a sent Eutropi – Dévotions à saint Eutrope* [voir *supra*, note 2]).

34. En 1968, une metteuse de part interrogée sur Radio Limoges, dont le nom n'est pas donné, confie qu'elle a appris toute seule en regardant faire et en écoutant une recommandeuse qu'elle allait consulter ; cette femme affirme alors, très logiquement, qu'aucun don spécial n'est requis. (cf. l'enregistrement audio de l'émission animée par Robert Dagnas, « Chez nous à Cussac » [voir *supra*, note 32]). La pratique spontanée de divination des fontaines, pour son propre usage et, éventuellement, pour celui d'autrui, paraît en effet avoir été répandue en Limousin.



Voici très exactement ce que rapporte Raymonde :

44

« La personne qui vous le donne [...] ressent si vous êtes apte à le recevoir [...]. [C]hez nous, on était cinq filles et j'étais la seule à pouvoir le faire. Moi, j'ai trois filles et sur les trois, j'en ai qu'une qui peut le faire, à qui d'ailleurs je l'ai déjà transmis, [...] et on pense que sa fille..., on sent qu'elle a quelque chose, qu'elle pourra... [...]. Ma fille aînée, quelque part ça lui fait un peu peur, ma fille la deuxième, elle ne peut pas, parce qu'elle prend le mal des autres sur elle<sup>35</sup>, [...] il n'y avait que la troisième et qui était aussi intéressée, parce qu'il faut aussi que la personne soit intéressée » (Entretien avec Jean-Louis Cros, le 19 juillet 2012).

Interrogée sur les raisons qui ont motivé son choix, elle avoue la difficulté à fournir une explication rationnelle : « Il n'y a pas vraiment de critère qui définisse, toi tu peux, toi tu peux pas, c'est pas un critère, c'est une question de *feeling*, c'est un plus, [...] il y a quelque chose en plus, que moi je ressens » (*Ibid.*)<sup>36</sup>.

Aussi, la transmission de mère à fille, de belle-mère à belle-fille<sup>37</sup> ou de tante à nièce<sup>38</sup> n'est-elle nullement une nécessité, ni forcément un mieux ; on connaît des cas de transmission de père à fils<sup>39</sup> ou de mère à fils et, même si elle s'accomplit de préférence au sein de la famille<sup>40</sup>, elle peut aussi se faire complètement en dehors d'elle. Brigitte Caulier, en 1979, a rencontré

35. Il faudrait ici examiner ce que signifie « prendre le mal sur soi ». Voici les éléments de réponse apportés par Raymonde au sujet de l'une de ses filles : « La deuxième, elle prend le mal sur elle. Elle peut pas mettre une barrière entre le malade et elle. Ça, c'est encore pire que tout. Moi je l'ai des fois, il m'est arrivé de l'envoyer deux trois fois me faire une dévotion pour quelqu'un... quatre cinq jours après : "Maman, il faut que tu fasses quelque chose, je dors plus, je rêve à Mémé". Invariablement, elle prenait sur elle et elle rêvait à ma mère, elle rêvait pas à moi mais à ma mère, alors donc c'était bien... c'était lié, alors maintenant on le sait, j'ai dit : "Terminé, tu n'en fais plus, n'importe qui te demandes tu dis non je ne peux pas" ». Il y a donc bien des tentatives avortées et, en quelque sorte, des apprentissages à l'essai. Mme F. a essayé d'initier sa belle-fille, mais « les charbons ne bougeaient pas » ; elle a finalement transmis le don à son fils – il est évidemment notable que la transmission a été d'abord tentée de femme à femme (in Caulier 1990 : 94).

36. « Ma maman, je ne sais pas ce qui lui avait fait dire que c'était moi qui pouvais, je ne lui ai jamais demandé, elle ne me l'a jamais dit » (Entretien avec Jean-Louis Cros, 19 juillet 2012). « *Tôt lu monde ne pôt pas [...]. Fau, sans doute, quauqua-ren de mai que los autres, n'en sabe ren* [Tout le monde ne peut pas [...]. Il faut, sans doute, quelque chose de plus que les autres, je n'en sais rien] » (cf. *Lu País de las bonas fonts – Le Pays des bonnes fontaines* [voir *supra*, note 7]). « Les tireuses de saints sentent chez les autres cette capacité sans laquelle la simple connaissance des itinéraires et la façon de tourner les devoirs ne servent à rien » (Caulier 1990 : 94).

37. Tel est le cas d'une recommandeuse, aujourd'hui âgée, de Cieux en Haute-Vienne.

38. Brigitte Caulier parle d'une recommandeuse qui fut initiée conjointement par sa mère et une grand-tante (1990 : 74).

39. Par exemple, entre 1930 et 1960, un homme metteur de part acquit une très grande réputation dans le canton de Nantiât (Haute-Vienne), où il résidait : il se nommait Boutet et transmet son don à l'un de ses fils. Il ne laissait personne assister à ses « pratiques » rituelles (cf. le film documentaire *Devotions a sent Eutrôpi – Dévotions à saint Eutrope* [voir *supra*, note 2]). Hélène Colin note la présence, dans les années 1970, d'un homme tireur de saint à Beynac (Haute-Vienne) (1989 : 24).

40. « [L]a transmission se referme sur la famille, car elle garantit mieux une confiance indispensable, l'initiée n'ayant plus qu'à choisir celui ou celle qui a le "don" » (Caulier 1990 : 74).



une recommandeuse ayant été « initiée par un homme, sans parenté avec elle, qui l'a remarquée au cours d'un pèlerinage pour ses bêtes et lui a dit qu'elle avait des dons. Elle accepta, sans discussion, la connaissance » (1990 : 74). Nous avons nous-même rencontré une recommandeuse d'origine parisienne installée en Limousin (à Cieux), qui fut initiée par une voisine et qui pratiqua pendant des décennies.

Le don ne s'affaiblit pas lorsqu'il est transmis à deux personnes, comme l'a fait Raymonde, ni même à plusieurs. En revanche, pour être conforme à la tradition, il est impératif de ne transmettre le don qu'à des personnes sensiblement plus jeunes : « Il faut le donner à plus jeune que soi, sinon on perd le don [*Fau iò balhar a pus jòune que se, sens quò-qu'òm perd lu don*] »<sup>41</sup>. Ainsi la circulation du don doit-elle respecter strictement l'ordre des générations. Le pouvoir est réputé « plus fort » chez la personne plus âgée, même lorsqu'elle n'accompagne sa jeune bénéficiaire que par sa présence mentale. En effet, lorsque la donatrice disparaît, la ou les personnes bénéficiaires entrent en pleine possession du don comme s'il s'agissait d'un héritage, mais un héritage ayant cela de particulier qu'il implique la présence active de la personne disparue : « Quand la personne qui vous l'a donné est partie, quand la personne est morte, c'est beaucoup plus fort »<sup>42</sup>. C'est, explique Raymonde, ce qui s'est passé pour elle avec sa mère, qui lui avait dit la même chose à la disparition de sa grand-mère :

« Moi, depuis que ma maman est décédée, c'est beaucoup plus intense, beaucoup plus fort, [...] on sent que la personne qui vous l'a donné est là pour vous aider dans ce que vous êtes en train de faire, [...] comme si elle était là au-dessus de mon épaule en train de m'aider » (Entretien avec Jean-Louis Cros, le 19 juillet 2012).

De plus, pour Raymonde, cette aide lui permet de n'avoir aucune difficulté à se souvenir de tous les détails :

« [C']est quand même assez – pas complexe – mais c'est un petit peu long à se rappeler tout ce qu'il y a à faire et tout, et pourquoi d'un seul coup vous vous rappelez ce qu'il y a à faire et tout ? Il faut bien qu'il y ait quelque chose qui vous aide » (*Ibid.*).

Il est très significatif que ce « quelque chose qui vous aide » soit identifié à la présence active de la mère disparue et non à une entité surnaturelle relevant de la religion (les saints invoqués ou Dieu...). Pour d'autres

41. « [S]i vous apprenez, il ne faut pas le dire à une personne plus âgée. Pour quoi que ce soit, que ce soit pour les brûlures, les piqûres, si vous dites à une personne plus âgée, elle prend le pouvoir et, vous, vous le perdez. Quand c'est à une personne plus jeune, elle prend le pouvoir et vous le gardez. Quand c'est pour des gens plus âgés, je dis ce qu'il faut faire carrément, mais pas ce qui se fait » (Mme M., in Colin 1989 : 20).

42. Cf. le film documentaire *Lu País de las bonas fonts – Le Pays des bonnes fontaines* (voir *supra*, note 7).

recommandeuses, le don existe – beaucoup le possèdent sans le savoir, car la pratique se perd – et « vient du Ciel » : ce sont « les saints qui guident le choix de la fontaine », les prières de la recommandeuse sont « les prières du Ciel » et elle est convaincue que « le Ciel va faire son travail »<sup>43</sup>. Pour Raymonde, la recommandeuse ne s'efface pas devant le « ciel », mais collabore activement avec la personne qui lui a à la fois révélé et transmis son don.

## Service et gratuité

Selon Raymonde, la dépositaire du don est vouée et dévouée, car elle a une dette envers le don lui-même et envers celle qui le lui a révélé et qui l'a initiée :

« Si on me l'a donné, si on a jugé que j'étais digne de l'avoir, c'est pas pour que je le laisse au fond du tiroir, c'était pour que je puisse l'exploiter, faire du bien aux gens qui en ont besoin » (Entretien avec Jean-Louis Cros, le 19 juillet 2012).

L'exploitation du don semble donc participer du respect d'une déontologie exigeante, dont le premier principe est de « faire du bien », de soulager et guérir hommes et animaux (la cure des animaux, surtout des bêtes à troupeaux, héritée aussi de la mère, reste une activité très importante pour Raymonde). Cette éthique implique pour elle – c'est aussi un point cardinal – de ne tolérer aucune forme de vénalité et donc de refuser tout salaire : monnayer l'activité revient d'ailleurs à en annuler l'efficacité. Enfin, la permanence du don est conditionnée par le désintéressement : « Ma mère m'avait toujours dit : “Si tu le fais pour de l'argent, ça ne marche pas” »<sup>44</sup>. Constatant que l'une des fontaines invoquées ne « sort » jamais, Raymonde l'explique par le fait qu'une personne s'y livre, sur place, à des dévotions monnayées, ce qui est une pratique attestée, autrefois très répandue<sup>45</sup>. Pour

43. Cf. l'entretien de juillet 2012 avec Mme B., dans les environs de Saint-Yrieix-la-Perche (Haute-Vienne), par Sylvie Colette et Dominique Rousseau, que je remercie pour leurs informations (cf. « Visite chez une recommandeuse » sur le site *Histoire et mémoire du pays de Saint-Yrieix* : [www.memoiresaintyrieix.net/index.php?option=com\\_content&view=article&id=86:exemple-pour-pdf-11&catid=13&Itemid=116](http://www.memoiresaintyrieix.net/index.php?option=com_content&view=article&id=86:exemple-pour-pdf-11&catid=13&Itemid=116)).

44. Cf. le film documentaire *Lu Pais de las bonas fonts – Le Pays des bonnes fontaines* (voir *supra*, note 7).

45. Des personnes résidant à proximité des fontaines (généralement des femmes) peuvent faire les dévotions à la place des personnes concernées contre une légère rémunération, parfois sur la demande expresse de la recommandeuse. Ainsi une recommandeuse de Cieux avait-elle tout un réseau de femmes qui s'employaient à faire les dévotions pour les malades (cf. le film documentaire que nous avons consacré à Odette, de Compreignac, *Devotions a sent Eutropi – Dévotions à saint Eutrope* [voir *supra*, note 2]). Déjà, au XIX<sup>e</sup> siècle et jusqu'au début du XX<sup>e</sup>, des pauvres, souvent veufs et veuves, souvent nommés *romius* (pèlerins), allaient accomplir les dévotions aux fontaines pour le compte des malades. Ils le faisaient moyennant finance, d'où la nécessité de mettre de l'argent « à part » (cf., par exemple, Nussac 1897 : 156).

Raymonde, la metteuse de part peut accepter des « cadeaux » modestes, mais en aucun cas demander d'être payée ou œuvrer « pour » être rémunérée. Si l'exercice du don donne lieu à un contre-don légitime de la part du visiteur, celui-ci doit rester symbolique et surtout facultatif, au sens où l'absence de toute offrande ne saurait en rien remettre en cause la réussite de l'opération, au grand étonnement de certains malades<sup>46</sup>. La « gratuité » de l'exercice est donc le plus souvent, et à notre connaissance, toujours préconisée par les metteuses de part, même si elles reconnaissent aussi recevoir des présents<sup>47</sup>. Parce qu'elles sont des « femmes qui aident », pour reprendre la formule d'Yvonne Verdier (1976), les services qu'elles rendent à la communauté ne peuvent en aucune façon se confondre avec un échange commercial<sup>48</sup>. Il n'en demeure pas moins que les dons « en remerciement », volontiers avoués (services, légumes, plantes, confiseries) ou non (petites sommes d'argent), jouent un rôle central – et en fait structural – dans l'équilibre de la relation et pour son maintien dans la durée. La metteuse de part a besoin de cette reconnaissance, qui atteste de son intégration pacifique au sein de la communauté villageoise et locale, des protections sur lesquelles elle peut compter le cas échéant et, bien sûr, de sa (bonne) réputation.

La référence à l'article d'Yvonne Verdier (1976) est d'ailleurs à prendre au pied de la lettre. La « femme-qui-aide » est celle qui fait naître les enfants, sert de sage-femme, ou encore, celle qui habille et veille les morts. Or, les folkloristes n'ont guère perçu que les metteuses de part étaient aussi, traditionnellement en Limousin, des matrones accoucheuses et des *prejairitz*, « diseuses de prière », ces femmes qui habillaient et priaient les défunts dans les villages<sup>49</sup>. Les aïeules de Raymonde, jusqu'à sa propre mère<sup>50</sup>, faisaient partie de ces « femmes qui aident », pour la naissance et pour la mort ; ainsi

46. « *La gent que venen me veire, ilhs me damanden quantben ilhs me deven, me i lor dise "ren". Alòrs, ilhs me disen, en francés bien sûr, la plupart du temps, "Mais si on vous donne rien, ça marche pas !". "A, dise, si-es si-es ! Quò marcha parier !". Quò n'ès pas perqué ilhs m'an ren balhat que quò ne marcha pas* » (cf. *Lu País de las bonas fonts – Le Pays des bonnes fontaines* [voir *supra*, note 7]).

47. Cf., par exemple, Mme F. : « Je ne demande rien, je fais ça à l'œil. Ceux qui veulent me donner quelque chose le donnent » (in Colin 1989 : 24). Hélène Colin précise que ces cadeaux consistent souvent en de petites sommes d'argent, parlant même de tarifs officieux de « 10 francs environ » (en 1970, pour comparaison, une visite chez un médecin généraliste était de 15,86 francs) (*Ibid.* : 26).

48. « Je rends service. Je le fais gratuitement » (Entretien de juillet 2012 avec Mme B. de Saint-Yrieix-la-Perche, cf. « Visite chez une recommandeuse » sur le site *Histoire et mémoire du pays de Saint-Yrieix* [voir *supra*, note 43]).

49. Tout au plus Albert Goursaud note-t-il en passant l'assistance aux défunts (1976-1978 : III, 587 *sq.*). Il est repris par Franck Delage (1949).

50. « [O]n les demandait beaucoup pour habiller les défunts, pour les femmes qui voulaient accoucher. Ma maman, vous imaginez pas les accouchements qu'elle a faits [...]. Ah oui, maintenant ça n'existe plus parce que bon, les femmes elles rentrent à la maternité [...]. C'est-à-dire que, en attendant que le médecin arrive, "Va chercher Émilie", alors on allait chercher ma maman en attendant que le médecin arrive, mais des fois quand le médecin arrivait le gamin était né ».

accompagnaien-elles le cycle entier de l'existence, du berceau à la tombe, en passant par le traitement des maux de toutes sortes. Ce lien étroit entre, d'un côté, la mise de part et la conjuration, et, de l'autre, la venue au monde et la sortie du monde<sup>51</sup> est évidemment tout à fait remarquable, car il confère à cette figure féminine un rôle social et culturel majeur dans la société rurale limousine (mais, on trouvera des équivalents partout ailleurs en Europe). Le fait que cette dimension ait été autant négligée ou occultée par les folkloristes, et même par les rares ethnologues qui se sont intéressés au phénomène, apparaît d'autant plus étonnant.

La « femme-qui-aide » accomplissait pour la communauté un ensemble de tâches qui s'inscrivaient dans un système d'entraide et d'échanges de services, excluant l'échange marchand et tout type de contrat commercial. Cet autre système de relations existait parallèlement (métayage, « location » à la journée, achat et vente de bétail, etc.), mais restait totalement différent et séparé de l'échange de services. On comprend mieux ainsi pourquoi la metteuse de part qui exigerait des émoluments pervertirait cette économie de services. Qui plus est, elle entrerait alors dangereusement en concurrence avec les formes instituées d'assistance (qui étaient, il y a peu encore, toutes masculines !) : celles du médecin, du vétérinaire, de l'apothicaire, voire (et peut-être surtout !) du prêtre (qui faisait payer les messes et sollicitait directement des offrandes pécuniaires). La recommandeuse a cependant ce don qu'ils n'ont pas, pas même le prêtre dont la puissance magique est reconnue et habilement instrumentalisée (ainsi lui fait-on lire l'Évangile ou dire des messes pour hâter la guérison<sup>52</sup>), qui tient à sa fonction plutôt qu'à sa personne.

51. Le lien avec les morts s'observe aussi au moment du rituel des charbons, lorsque certaines recommandeuses demandent si ce ne sont pas les « morts de la famille » qui sont à l'origine du mal : « — *Que faites-vous quand vous avez nommé toutes les fontaines que vous connaissez et qu'aucun charbon n'est descendu ?* — On demande pour les morts. Si le charbon s'enfonce ce sont vos morts qui demandent quelque chose. On donne l'argent d'une messe, mais il n'y a pas à aller à une fontaine. Après, tout va bien » (Mme F., in Colin 1989 : 19). On sait que les offices à l'intention des âmes du purgatoire mobilisaient massivement le clergé local jusqu'au moment de la Réforme catholique et du grand effondrement du nombre de prêtres qui s'ensuivit en Limousin (de 10 000 à 2000 entre le xvi<sup>e</sup> et le xviii<sup>e</sup> siècle) (Pérouas 2002 : 538 et 541). Louis de Nussac note que, devant la maladie, la première réaction est de dire « ce sont les morts ou les saints qui “vous en veulent” » (1897 : 155). Du reste, les messes ordonnées au moment des dévotions aux fontaines, remarque le même auteur, à cette époque encore, sont « célébrées à l'intention des morts » et « dites *damandadas* » (*Ibid.*). Raymonde, pour sa part, invoque les défunts en particulier durant les périodes de pratique intense : « Si j'en fais beaucoup, [...] tous les morts que je connais, ils passent tous à la queue leu leu les uns derrière les autres à venir me visiter la nuit [...]. On a eu des zonas, il y en a eu énormément, donc les gens venaient me voir, il y avait des jours il y avait deux, trois personnes, alors là, j'ai passé quinze jours, tous les morts de la famille, les voisins, même ceux que je connaissais, tout le monde... [...]. C'est un peu l'au-delà qui vous... qui revient ». Cf. aussi Giordana Charuty (1993, 1997 : chap. IV).

52. Voir *supra*, note 23.

Toute forme de vénalité chez ceux qui exploitent leur don est tellement condamnable aux yeux de Raymonde, qu'elle l'attribue à de mauvaises intentions, comme celle de l'utiliser pour « faire le mal », pour « porter la poisse à autrui ». Apparaît alors une nouvelle donnée à caractère ambivalent : le même « pouvoir » (le même « don ») peut être mobilisé pour faire le bien ou le mal. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il faut beaucoup de discernement lorsqu'on transmet le don, parce que la personne bénéficiaire pourrait, toujours d'après Raymonde, « en faire un mauvais usage, inverser la vapeur quoi, se servir de ce truc pour faire du mal »<sup>53</sup> ; autrement dit, pour utiliser le don et son pouvoir à des fins sorcellaires, maléfiques. Dans le cadre de la mise de part, cela signifierait invoquer et « indiquer les mauvaises fontaines », car il y en a, et Raymonde nous en signale au moins une : celle de Nontron (Dordogne), attachée à la présence de la Vierge noire. Certains informateurs parlent de rubans noués « à l'envers » sur les croix des fontaines, lesquels seraient chargés d'une intention malveillante. La recommandeuse peut ainsi être amenée à conjurer des actes supposés sorcellaires, comme son don le lui permet, et ses prestations sont alors susceptibles de s'étendre à la pratique de désorcellement, dont il est beaucoup plus difficile de parler<sup>54</sup>. Pour autant, il serait exagéré de réduire la pratique de la mise de part à celle d'une lutte secrète contre des sorciers, car ce n'est certainement pas ainsi que la recommandeuse conçoit son activité. Si on lui parlait en ces termes, elle serait tout aussi surprise et choquée que lorsqu'on lui affirme que ses « dévotions » sont des survivances païennes<sup>55</sup>.

53. Sur cette ambivalence, cf. Olivier Schmitz (2006 : 101-102).

54. « La clause du silence a ses raisons d'être car les "tireuses de saints" exercent d'autres occupations beaucoup plus dangereuses : elles sont guérisseuses et surtout... leveuses de sorts » (Caulier 1990 : 95). Hélène Colin décrit une séance de divination des fontaines par les charbons avec Mme M., qui se transforme en divination d'un présumé jeteur de sort : « — Votre mère a-t-elle un ennemi ? — *Je ne crois pas*. — En disant son nom [de l'ennemi], je peux dire si cette personne lui fait du mal ou pas. Là, j'ai un secret. J'ai un saint. Je ne le dirai pas, je n'ai pas le droit [...]. Que fait votre mère ? — *Elle est institutrice*. — Institutrice, c'est bien ce que j'avais compris. Je vais voir quelque chose. Si ça sort, je vais voir, moi, peut-être quelque chose ». Elle remet un charbon dans le bol, et dit quelques mots tout bas [...]. "J'ai demandé si les parents d'un élève faisaient malade votre mère, mais le charbon ne bouge pas. S'il avait plongé au bout d'un moment, c'est qu'elle a quelqu'un contre elle". Elle remet un charbon. — C'est un instituteur qui est contre elle » (in 1989 : 22-23).

55. Louis de Nussac notait déjà, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : « Nul ne serait plus étonné que le paysan auquel on apprendrait qu'elles [les sources] ont une origine païenne » (1897 : 161). Mais c'est surtout l'opposition, dans le culte des fontaines, entre paganisme et christianisme qui n'est pas perçue ni acceptée. Il serait moins faux de dire que le christianisme y est vécu comme une forme d'animisme naturaliste (de paganisme, si l'on veut), et ce, sans y voir la moindre contradiction. C'est ce que montre assez bien le mécontentement des fidèles lorsque les prêtres entreprennent de leur faire la leçon sur ce chapitre. Cf., par exemple, le témoignage recueilli par Hélène Colin à Saint-Julien-le-Petit (Haute-Vienne) : « D'après les prêtres, sainte Geneviève n'aurait jamais existé ; c'est une légende. Ils viennent le 15 août au nom de la Sainte Vierge. Ils font un sermon où ils critiquent toujours. Ça ne plaît pas aux gens du coin » (in 1989 : 35).

Surtout, une constatation s'impose : le recours aux bonnes fontaines permet, dans la plupart des cas, justement, d'éviter l'enquête sorcellaire, d'avoir à se demander « qui », dans le voisinage, a pu jeter un sort ou le mauvais œil. La recherche de la fontaine et les rituels qui s'ensuivent éloignent les soupçons hors de la société humaine proprement dite, en des lieux liminaires, parfois éloignés des zones habitées, parfois très proches, mais, dans tous les cas, perçus comme étant la « source » du mal et d'une guérison possible par l'intermédiaire de la présence ambivalente, dangereuse et secourable, du saint. Les bonnes fontaines possèdent donc l'immense avantage de préserver la paix et la quiétude sociales, d'éviter de s'engager dans des procédures conflictuelles au sein de la communauté. En ce sens, on pourrait faire l'hypothèse que le recours aux bonnes fontaines serait plutôt une alternative au désorcèlement, bien que celui-ci puisse en certains cas être requis.

Il en ressort que l'ambivalence du don est à mettre en relation avec celle des saints et/ou des fontaines, dont provient le mal et qui apportent la guérison ou le soulagement lorsque les rites ont été correctement accomplis, mais qui semblent justement dépendre aussi et d'abord du don de la metteuse de part (évidemment lorsque celle-ci en revendique la possession). De sorte que nous nous trouvons confrontés à un faisceau de questions imbriquées les unes dans les autres : celle du lien entre la fontaine et le saint, celle de l'origine du mal identifié à la fontaine ou à son saint, celle du pouvoir qui guérit (l'eau ? le saint ? Dieu ? la metteuse de part ?)<sup>56</sup>. Or, aucune de ces questions, nous allons le voir, ne recevra de réponse tangible, puisque les éléments d'explication comptent moins que l'accomplissement des actions rituelles dans les règles.

## Topographie<sup>57</sup>

Pour identifier l'origine géographique de la maladie, il importe de partir du rituel des charbons et de comment il est décrit et expliqué de manière consensuelle. Grâce à lui, en effet, « *Òm veu d'ente ven lu mau* [On voit d'où vient le mal] », puisque quand le charbon plonge, la formule consacrée est « *Quò boja...* [Ça bouge] à » ou « *...de* » (ou mieux peut-être « *...depuis* ») la fontaine invoquée. Le nom de cette dernière est généralement rattaché à un saint, mais pas toujours<sup>58</sup>, car c'est avant tout le lieu qui est déterminant,

56. Cf., à ce sujet, Alban Bensa (1978 : 179-180).

57. Cf., sur cette question, Alban Bensa (1978 : 171-172 et 181-204).

58. « Pour moi », dit Raymonde, « le nom [du saint attaché à la fontaine] n'a pas une importance vitale » (Entretien avec Jean-Louis Cros, le 19 juillet 2012).

au point que, pour beaucoup – c’est le cas de Raymonde –, la fontaine est d’abord identifiée au nom de la localité qui l’abrite (« *Quò boja de Relhac, de Champanhac* », etc.). Comme si le mouvement du charbon vers le fond du récipient était décidé ou déterminé « depuis » ce lieu. Le rituel apparaît alors comme une technique mantique, par laquelle le lieu de l’origine cachée du mal est forcé à se dévoiler. C’est à ce niveau qu’agit d’abord le don, le pouvoir de la metteuse de part, dans la mesure où l’absence de don se traduit en général par le fait que les charbons « ne bougent pas »<sup>59</sup>. Pour certaines recommandeuses, dans le rituel, c’est le saint lui-même qui se manifeste et appelle à lui le malade pour le guérir<sup>60</sup>.

Lorsque cela « bouge de » tel lieu, c’est donc que le malade est affecté, « touché » depuis ce lieu, qui en vient à désigner la maladie elle-même. L’abbé Béronie notait dans son dictionnaire que, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, « les maladies prennent le nom du lieu de la guérison » (1824 : 156), mais la suite montre qu’il s’agit en fait d’abord du lieu d’origine de la maladie : « Ainsi nous disons : Votre enfant est malade de Treignac, de Favars. *Vostre dronle es toutsa de lo na-oudzo de Treinia, de Fovar [Vòstre drònle es tochat de la nauja de Trainhac, de Favar]* » (*Ibid.*).

Une autre donnée topographique, dont tiennent compte certaines recommandeuses, est le lieu de baptême ou de résidence habituel du malade. Ce lieu ainsi que son nom sont souvent consignés sur une feuille de papier avant l’accomplissement du rituel, avec éventuellement d’autres informations le concernant<sup>61</sup>. Le lieu de l’action, celui où se déroule le rituel, est lui aussi important : la première fontaine invoquée sera la plus proche de ce lieu. Ainsi, la fontaine à l’origine du mal est recherchée à partir de deux critères : le lieu auquel le malade est le plus particulièrement attaché (qui est d’abord celui où il a reçu l’eau du baptême) et le lieu de résidence de la recommandeuse (car, détail à souligner, elle officie toujours chez elle et

59. Voir *supra*, note 35.

60. « Il faut se rendre à la bonne fontaine où le saint vous appelle » (Entretien de juillet 2012 avec Mme B. près de Saint-Yrieix-la-Perche, cf. « Visite chez une recommandeuse » sur le site *Histoire et mémoire du pays de Saint-Yrieix* [voir *supra*, note 43]). Certaines recommandeuses demandent aussi au saint de soulager le malade sur le champ et en attendent la confirmation immédiate par les charbons : « Pour terminer, elle dit : “Bon saint, si vous le pouvez, dès ce soir, soulagez X”. Trois fois. “Si oui, descendez au fond, si non, restez en surface” [...]. “Le charbon est descendu. Votre mère peut être soulagée dès ce soir” » (in Colin 1989 : 22).

61. En fournissant des données d’identification individuelle de la personne au moment du rituel (« on demande le nom, l’âge, l’endroit où elle habite »), la recommandeuse agit comme si ces informations étaient nécessaires pour que le malade puisse être « reconnu » par l’entité guérisseuse et pour que son pouvoir, lorsqu’elle assume en partie au moins la charge de la guérison, opère sur la bonne personne. Cette procédure est tout à fait banale dans les requêtes votives ; les vœux que l’on peut trouver dans les cahiers laissés à la disposition des fidèles dans les églises et lieux de culte, lorsqu’ils sont rédigés pour un tiers, contiennent très souvent des précisions permettant d’identifier précisément la personne bénéficiaire de l’intercession. Parfois même (bien que rarement), une photographie est jointe.



ne se déplace guère chez les malades)<sup>62</sup>. Ce système topographique triangulé (lieu associé au malade, lieu associé à la recommandeuse, fontaine) suppose une certaine stabilité spatiale des personnes dans le cours de leur vie et leur inscription dans un environnement circonvoisin, s'étendant jusqu'à une vingtaine de kilomètres, voire plus, les fontaines les plus éloignées du lieu de résidence du malade pouvant être situées à une longue journée (ou nuitée) de marche<sup>63</sup>. Cet éloignement relatif de la plupart des fontaines est une donnée importante : il signifie que l'origine du mal est à la fois proche et lointaine, souvent au-delà des limites de l'espace quotidien, mais encore dans un monde dont l'on connaît fort bien les toponymes, même si l'on ne s'y est jamais rendu<sup>64</sup>.

Les conceptions spatiale, topographique et temporelle de la maladie et de sa cure ont forcément évolué en même temps que les modes de vie, notamment avec l'apparition des moyens de transports modernes. De nos jours, comme nous l'a expliqué Raymonde, pour faire face à la maladie, il est désormais possible de mobiliser plusieurs personnes qui, d'un « coup de voiture », se rendront aux différentes fontaines identifiées (même si les quinze invoquées sont « sorties ») pour accomplir les dévotions, sachant qu'une seule personne ne doit pas faire plusieurs fontaines le même jour. Cette dernière prescription est à mettre en relation avec l'interdit concernant le mélange des eaux, qui annule leurs effets, et fait ressortir l'identité exclusive de chacune des fontaines et du saint auquel elle est associée. Dans le cas où deux fontaines différentes portent le même nom de saint, elles ne sont pas pour autant interchangeables : il apparaît que le saint Martin

62. Mme M. déclarait à Hélène Colin : « Il faut toujours commencer par sa commune, pour n'importe qui ; après, ça n'a pas d'importance » (in 1989 : 21).

63. Ces déplacements pouvaient en effet être conséquents. On franchit « des distances de 20, 25 et 30 km, dans de petites voitures traînées par des ânes (le charretou) et dont le confort le plus indispensable à un malade, même le moins souffrant, laisse plus qu'à désirer » (Coissac 1913 : 343). L'abbé Guy, en 1939, compte un parcours totalisant 188 kilomètres pour une mère et ses deux enfants accomplissant les dévotions après une mise de part (in *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin*, 1939, 78 : 36). Mme M. raconte que sa grand-mère était allée à pied à la fontaine Saint-Eutrope de Compreignac, puis à la fontaine Saint-Martin de Nieul (Haute-Vienne) avant de rentrer, et avait donc accompli, en tout, une cinquantaine de kilomètres (in Colin 1989 : 27). Jean-François Vignau m'a fait remarquer qu'une dénommée Angèle Chabeaudie, du village de Chez Sadry à Chaillac-sur-Vienne (Haute-Vienne), dit s'être rendue « au grand Bernueilh [au Grand-Berneuil] », soit un voyage de plus de 80 kilomètres aller-retour. Dans l'enregistrement effectué en 1968 à Cussac, des personnes parlent également de dévotions au Grand-Berneuil (Haute-Vienne), mais aussi à Brantôme (Dordogne), des lieux distants de plus de 50 kilomètres de Cussac.

64. « "Un saint de loin, ça fait plus de miracles que ceux de son village". Par cette expression idiomatique, l'un de mes informateurs, agriculteur aujourd'hui retraité, insiste sur la nécessité qu'il y a pour tout "pèlerinage" à sortir de l'espace habituel, paroissial et villageois » (Schmitz 2006 : 51). C'est toute la thématique du « voyage », expression consacrée en de nombreuses régions pour désigner le pèlerinage thérapeutique.



de telle fontaine<sup>65</sup> n'est pas le saint Martin de telle autre, chaque fontaine étant unique et singulière. C'est également le cas des sanctuaires et des statues de saint ou de Vierge, sauf quand ils se trouvent en un même lieu ; alors fontaine, chapelle et statue peuvent partager une identité commune. Cela montre que le lieu prime et que, dans notre cas, il est déterminé par la présence de la fontaine. Mme F. « ne connaît pas le nom des saints, mais celui des endroits » (in Colin 1989 : 24) ; pour elle, les dévotions se font directement aux fontaines, sans trop se préoccuper de l'église, sauf lorsque la fontaine est inaccessible<sup>66</sup>.

## Prescriptions et improvisation

Une fois le lieu d'origine du mal identifié, il est donc impératif de s'y rendre pour les dévotions ou, plus exactement, que quelqu'un s'y rende, qu'il s'agisse du malade lui-même, d'un membre de sa famille, de la metteuse de part ou d'une voisine de la fontaine qui « fait les dévotions »<sup>67</sup>. Nous avons vu quelles étaient les prescriptions de Raymonde pour « y faire ce qu'il y a à faire » : prières, déambulation, obole, puisage, accrochage de vêtements... Beaucoup boivent l'eau, en remplissent des bidons, immergent les parties du corps malades ou font couler de l'eau dans leurs manches et dans leur cou<sup>68</sup>. Le contact physique du malade avec l'eau semble donc primordial, direct s'il se rend lui-même à la fontaine, indirect, par le truchement de la personne qui le représente et du vêtement qui sera trempé puis séché à l'ombre<sup>69</sup>. Les parcours et gestes déambulatoires sur le lieu peuvent être très rigoureusement et minutieusement prescrits (par exemple, les trois tours rituels, « dans le sens des aiguilles d'une montre », autour de la fontaine,

65. « [Q]uand on parle de dévotion, il n'est jamais question du saint lui-même désigné par son nom. C'est le saint de tel endroit que l'on redoute et que l'on sollicite » (Leproux 1957 : 72). Alban Bensa (1978) notait que les pèlerins associent plus aisément et volontiers la maladie à un lieu qu'à un saint, comme le remarque aussi Olivier Schmitz (2006 : 47).

66. « Il faut faire trois fois le tour des fontaines si on peut. À Monteroulet, on ne peut pas. On va à l'église et on fait le tour » (in Colin 1989 : 24).

67. Cf. le film documentaire que nous avons consacré à Odette, de Compreignac, *Devotions à sent Eutropi – Dévotions à saint Eutrope* (voir *supra*, note 2). Dans un enregistrement audio daté de 1960, Mme Vilotte, des Salles-Lavauguyon (Haute-Vienne), explique que les gens lui écrivent au village, ne sachant pas son nom, à « Madame la Fontaine des dévotions » (Radio Limoges, « Chez nous aux Salles-Lavauguyon », 31 mn 49 s [Collection F. Étay, Fonds Dagnas, RD4202]). Ce témoignage est disponible sur le site de l'Iéo dau Lemosin : <http://la-biaca.org/component/muscol/Z/69-informateurs-multiples/361-chez-nous-les-salleslavauguyon.html>.

68. Des gravures et photographies montrent cette pratique. Elle a été encore filmée en 2008-2009 (cf. Boris Andrieu & Jean-Pierre Cavaillé, *Rites sourciers en Limousin*, 2015, 18 mn). Ce documentaire est visible sur le site Ollioudcinema : <http://ollioudcinema.fr/showres.php?Reffilm=21>.

69. Cette prescription de Raymonde est très fréquente ; elle s'étend également parfois au mode de séchage des baguettes de noisetier qui serviront à faire les charbons (cf. Mme M., in Colin 1989 : 21).

l'interdiction de revenir sur ses pas, de se retourner, de s'arrêter à l'auberge et, plus généralement, d'avoir des contacts sociaux lorsqu'on se rend à la fontaine...), ou, à l'inverse, laisser une grande place à l'improvisation et à l'adaptation<sup>70</sup>. Comme le dit Raymonde :

« C'est plutôt comme on est à main. C'est plutôt ce qu'on ressent qui fait que... moi je pense que faire le tour, ça ne... bon ça faisait partie du rituel si vous voulez, mais dans le temps où les fontaines étaient au milieu d'un pré vous savez... c'était une fontaine qui était dans l'herbe, dans la terre, au milieu d'un pré... [...]. Moi, j'en ai plein où on peut pas faire le tour ».

Il est à noter que les prières dites sur place, le plus souvent, n'invoquent pas le saint de la fontaine ; il s'agit des prières les plus communes, connues de tous les catholiques et s'adressant à Dieu et à la Vierge Marie (Notre Père et Je vous salue Marie, autrefois récités en latin<sup>71</sup> et en occitan<sup>72</sup>). Les prières ou formules « spéciales », secrètes, sont réservées à la recommandeuse, au moment où elle met de part. Dans cette circonstance, l'adresse directe au saint semble la plus fréquente : « Dans ma prière, je demande à tous les saints de me faire confiance », explique Mme F. (in Caulier 1990 : 94).

Les femmes qui « font les voyages », cependant, adressent souvent des invocations et des prières directement aux saints<sup>73</sup>. Certaines personnes se rendant aux fontaines spontanément, ou envoyées par une recommandeuse, le font sans doute aussi. En 1904, par exemple, lors de la dévotion annuelle à la fontaine de Saint-Martin-de-Jussac, les malades implorèrent le saint par une formule convenue : « Bon saint Martin ; guérissez-moi si vous le voulez » (in Colin 1989 : 171)<sup>74</sup>. On note la déférence polie à l'égard d'un saint, dont ne sait s'il est débonnaire ou ombrageux (les plus puissants pouvant toujours être l'un et l'autre). Mais, communément, on se contente de

70. Hélène Colin note que « beaucoup de gens disent qu'en ce domaine, seule l'intention compte et que le pèlerin fait ce qu'il juge le mieux » (1989 : 28). Mais, elle remarque aussitôt que « certaines personnes craignent que leur dévotion ne soit pas efficace si elles ne respectent pas tous les rites de façon exacte, aussi se font-elles accompagner par la recommandeuse » (*Ibid.*).

71. La récitation en latin, langue du pouvoir des clercs, langue sacrée et, qui plus est, mal comprise sinon pas comprise du tout par les simples, contribuait probablement à l'efficacité magique de la prière.

72. « Tout près de nous, un vieil infirme récite des prières. On lui jette deux sous... et il recommence la même litanie "*Nostre Paire que sis dius lou ceu...* [*Nòstre Pair que siatz setz dins lo cèu*]" » (cf. « Bonnes fontaines de Cussac », *Le Limousin de Paris*, 9 mai 1937).

73. Odette, de Compreignac, invoque saint Eutrope en utilisant la prière « officielle », distribuée aux fidèles sur une feuille volante lors du « pèlerinage » annuel, le dernier dimanche d'avril. Elle se dit par ailleurs « mauvaise pratiquante » (cf. le film documentaire *Devotions a sent Eutropi – Dévotions à saint Eutrope* [voir *supra*, note 2]).

74. « Une vieille paysanne en sabots, la jupe retroussée à la mode limousine, donne à boire et pousse de temps en temps un long cri : "*Que lou boun sen-Jan vous gorisse tous, mai toutes!* [*Que lo bon sent Jan, vos garisse tots, mai totas!* = Que le bon saint Jean vous guérisse tous et toutes!]" » (cf. « Bonnes fontaines de Cussac », *Le Limousin de Paris*, 9 mai 1937).

recourir aux prières connues, chargées pour la circonstance d'une efficacité magique, comme le sont les autres gestes détournés des pratiques catholiques et souvent accomplis à l'église ou à la chapelle la plus proche de la fontaine : pose d'un cierge, autrefois lecture par le prêtre de l'Évangile, etc. La conformité et la banalité religieuses de ces gestes contribuent fortement à cautionner la dimension explicitement dévotionnelle de la démarche. Il n'y a que l'analyste extérieur et le chasseur de superstitions (qui se confondent souvent) pour percevoir cette appropriation des gestes ordinaires de piété aux fontaines comme un détournement et, éventuellement, pour noter ce qu'il peut y avoir de singulier dans le fait de déambuler devant une fontaine attachée à un saint sans s'adresser à lui ni à la fontaine, et sans même en mentionner le nom.

Rituellement, le nom du saint et de la fontaine n'a en fait été invoqué qu'au moment de la mise de part. Peut-être, d'ailleurs, que le rôle de lien et de médiation, entre les gestes conformes aux rituels catholiques ordinaires et ceux propres aux fontaines, est justement dévolu à la metteuse de part, à laquelle il revient de capter et de conjoindre les deux lieux – l'église et la fontaine –, ainsi que les deux types de pratiques, que d'aucuns qualifieraient de religieuses, d'une part, et de superstitieuses ou de païennes, de l'autre<sup>75</sup>. Mais, répétons que cette séparation n'est pas formulée, ni sans doute pensée comme telle par l'immense majorité des personnes qui sollicitent la metteuse de part, ou par la recommandeuse elle-même. Le fait néanmoins, qu'en Limousin, on parle de « dévotions aux bonnes fontaines » et non aux « bons saints » est notable<sup>76</sup>.

### Saints guérisseurs et mauvais saints<sup>77</sup>

Attribuer à un saint des qualités de guérisseur ou, surtout, lui prêter des intentions hostiles en l'identifiant à l'auteur du mal est évidemment une chose tout à fait inacceptable pour la religion catholique, qui ne reconnaît

75. C'est tout le discours des folkloristes, qui voient dans les dévotions aux bonnes fontaines une survivance non assumée d'une tradition païenne. Cf., entre beaucoup d'autres, Louis de Nussac (1897).

76. L'expression même de « bonnes fontaines » n'a donc aucune connotation religieuse évidente. Cette discrétion est-elle à mettre sur le compte de l'importante déchristianisation du Limousin, commencée très tôt ? Signifie-t-elle que le saint n'est pas le premier et plus important acteur, mais la fontaine elle-même ? Ces deux questions, qui se rejoignent, restent ouvertes. Sur le contexte limousin, cf. les travaux de Louis Pérouas (1988 et 2002). Soulignons cependant la présence attestée, pour désigner la mise de part, du mot *rendament* ou « rendement », dérivé de *rendar* : « louer, vouer, mettre sous la protection » (*Dictionnaire occitan-français. Limousin-Marche-Périgord : étymologies occitanes* d'Yves Lavalade, 1999), même si l'accent n'y est pas mis sur le destinataire de cette pratique votive (Bureau 1914 : 23).

77. Pour un cadre ethnographique et anthropologique de cette partie, cf. : *La Religion populaire. Actes de colloque, Paris, octobre 1977*, Paris, Éd. du CNRS, 1979 (« Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique » 576) ; Nicole Belmont & Françoise Lautman (1993) ; François-André Isambert (1979) ; Raymond Massé & Jean Benoist (2002).

tout au plus aux saints qu'un rôle d'intercesseurs auprès de Dieu<sup>78</sup>. Cette notion d'intercession (qui consiste à demander à un saint qu'il intervienne auprès de Dieu en faveur de la personne qui le prie, ou du tiers pour lequel elle prie) est du reste manifestement élaborée pour justifier le culte des saints sans tomber dans l'idolâtrie<sup>79</sup>.

Sur ce point crucial, les personnes qui mettent de part, comme les gens qui viennent les trouver sont très embarrassés et la tentation est forte, au moins d'innocenter les saints, sinon de leur retirer le pouvoir direct de guérir, comme l'Église le recommande, au seul profit de Dieu. Mais, une telle dévotion, conforme à l'orthodoxie, reste très rare ; l'on tente plutôt de sauver les apparences en attribuant la guérison à l'eau de la fontaine. Or, les apparences sont trompeuses car, si l'eau guérit, cela n'est pas, comme tentent de le démontrer certaines explications « scientifiques » depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, grâce à sa seule composition chimique, à la présence d'éléments minéraux, etc., mais grâce aux rituels exécutés. Les recommandes qui affirment que, plutôt que les saints, ce sont les fontaines et leur propre action qui guérissent, sont bien plus proches d'une forme de naturalisme animiste que de l'orthodoxie catholique ou que d'une conception scientifique :

78. Et, bien sûr, pour tout monothéisme, d'où l'accusation ou, au contraire, la gratification de paganisme : « Pourtant, au point de vue des idées, une [idée issue du paganisme] a persisté, au moins en partie ; c'est celle d'après laquelle il peut y avoir des divinités – mettez aujourd'hui des saints – qu'il faut craindre sans que vous les ayez bravées, qui vous “en veulent” et vous procurent du mal, que vous devez apaiser par un rite déterminé, qu'il faut enfin neutraliser. Cette idée transpire ça et là, notamment dans les expressions *toucat del sent, lou mal de sent* [*tocat del sent, lo mal de sent*] [...] ». Nous avons vu quelle tournure et quelle explication étaient données à ce qui pouvait faire admettre une dualité hétérodoxe et revenir au panthéisme qui la possédait. Peu de chose, du reste, est à déplacer sur ce terrain, dans la doctrine catholique, pour rester sur la limite de la vérité dogmatique ou en sortir, quand on parle des bons et des mauvais anges, de la Providence, de la colère divine et même du sens des prières » (Nussac 1897 : 161). La remarque est pleine de malice, mais littéralement inexacte, au vu des efforts récurrents de l'Église pour épurer le culte des saints de ses connotations païennes. Quelles que puissent être l'attitude souvent méprisante ou du moins condescendante des folkloristes pour leur objet et l'extrême imprécision de leur référent (religion druidique, tradition celtique, voire gréco-latine...), nous pensons que l'on ne saurait se satisfaire de la thèse de l'invention chrétienne, éventuellement même moderne – comme tend à l'affirmer Pérouas –, des bonnes fontaines. Certes, Louis Pérouas cite judicieusement Jean-Claude Schmitt : « Rien n'est “survécu” dans une culture : tout est vécu ou n'est pas. Une croyance ou un rite ne sont pas la combinaison des reliquats et d'innovations hétérogènes, mais une expérience n'ayant de sens que dans sa cohésion présente » (1983 : 335). Il n'empêche que cette expérience appartient à un continuum historique de très longue durée qu'il y a tout lieu de faire remonter à une époque préchrétienne.

79. Ce qui n'empêche pas les protestants de renvoyer aux dévotions populaires pour accuser les catholiques d'idolâtrie. Cf., par exemple, le texte d'un pamphlet réformé composé au lendemain de la révocation de l'édit de Nantes : « Ils consacrent leurs images avec beaucoup de cérémonies ; ils les encensent, ils se prosternent devant elles ; ils en estiment les unes plus que les autres, ils vont visiter celles-là avec beaucoup de dévotion, & entreprennent pour cet effet de longs & de pénibles voyages : ils en attendent la santé, la guérison de leurs maladies, de bons & d'heureux succès dans leurs affaires, en un mot toutes sortes de bien & d'avantages. Et quelle autre opinion je vous prie pouvoient avoir les Payens de leurs idoles ? » (*Avertissement charitable à ceux qui composoient autrefois les églises de Poitou, & qui gémissent maintenant dans l'oppression*, Cologne, chez Pierre Marteau, 1686 : 109).

«C'est l'eau bien sûr qui guérit [...]. S'il n'y a pas de fontaine, il n'y a pas de dévotions. Ce sont les fontaines qui font les dévotions» (Mme F., in Colin 1989 : 24)<sup>80</sup>.

Dans ces propos perce une pointe d'anticléricisme, très ordinaire en Limousin, alors même que Mme F., sans être vraiment pratiquante, se dit catholique. Le fait d'être baptisée et «croyante», au sens d'une appartenance formelle à la confession catholique, est effectivement crucial pour la recommandeuse.

La position la plus classique est malgré tout de considérer que le «saint» n'est pas un intercesseur entre le malade et Dieu, mais l'auteur principal de la guérison ; que c'est bien lui qui l'accorde au terme de la «dévotion» à la fontaine, qui répond aux prières et aux conjurations<sup>81</sup>. En outre, s'il en est ainsi, considère-t-on également que le saint est le seul responsable du mal ? Par exemple, Mme M. demande pour chaque charbon : «Bon saint, c'est vous qui faites malade X ?» (in Colin 1989 : 26). Maurice Robert affirme au contraire – à notre avis un peu vite – que la plupart des recommandeuses s'opposent à cette incrimination des saints et qu'elles les voient comme «des protecteurs, des thaumaturges, des guérisseurs» (2003 : 194). Une recommandeuse de Berneuil lui demandait si, lorsqu'on va trouver un guérisseur, on le considère comme responsable de notre mal ? «Bien sûr que non ! C'est pareil pour les saints». Ainsi, lorsqu'on dit que «Ça "parvient" de Saint-Victurnien ou de Favars», cela signale seulement que le saint capable de guérir est celui de Saint-Victurnien ou de Favars... (*Ibid.*). À l'encontre de cette vision rassurante, l'observation de Joseph Bureau est tout autre :

«Ce genre de dévotion est basé sur la croyance suivante : toute maladie émane d'un saint auprès duquel il faut intercéder pour obtenir la guérison. Naturellement, les saints qui ont la singulière pensée de faire souffrir les gens, ne sont pas connus, il s'agit de les découvrir et, bien qu'ils aient été spécialisés à leur insu dans la nature des maladies, comme les données précises font généralement défaut on procède par tâtonnement. La personne chargée de "rendement" (et c'est une spécialité de certaines familles) se munit de quelques branches de noisetier et d'une terrine d'eau froide. Quand la branche

80. Cf. cet autre témoignage, recueilli par Hélène Colin, d'une personne ayant fait des dévotions, prescrites par une recommandeuse du village de Laubanie à Saint-Yrieix-la-Perche, à la fontaine de saint Cloud près de Sarlande : «J'y ai emmené mon fils. On avait mis de part. Ça parvenait. Le Bon Dieu demandait quelque chose à mon fils ; il avait peur. Depuis, c'est passé. — *Qu'est-ce qui l'a guéri, Dieu, saint Cloud ou l'eau ?* — Ça doit être l'eau» (in 1989 : 35). S'il ne faut pas surdéterminer le sens des réponses apportées aux questions imposées par l'ethnologue, que la praticienne ne se pose pas forcément, du moins pas dans les mêmes termes, cet exemple montre néanmoins, même pour une personne attachée au cadre chrétien de la «dévotion» aux fontaines, le rôle primordial que joue l'élément lui-même, l'eau de la fontaine.

81. Par exemple : «C'est saint Nicolas qui guérit. Mais il y a sa fontaine. C'est lui qu'il faut prier. Ailleurs, c'est pareil, ce sont les saints» (Mlle P. de Bujaleuf en Haute-Vienne, in Colin 1989 : 36) ; ou encore «La fontaine et saint Eutrope ensemble guérissent» (témoignage recueilli à Courbefy, hameau de Haute-Vienne, in *Ibid.*).

de coudrier jetée au feu a formé des braises, on prend une de ces dernières et on la dépose sur l'eau en invoquant le saint suspecté. Si le charbon reste placé horizontalement à la surface du liquide, on en conclut que la maladie ne "parvient" pas de ce saint. On recommence alors l'opération en modifiant l'invocation chaque fois jusqu'à ce que le charbon pénètre dans l'eau » (1914: 23).

Littéralement, ce qui « parvient » (on a voulu aussi trouver dans ce verbe l'origine de l'expression « mettre de part »<sup>82</sup>) est le mal qui se diffuse ou s'écoule depuis sa source. Qui plus est, lorsque le charbon plonge rapidement, la recommandeuse dit usuellement que « c'est très mauvais » à la fontaine concernée, identifiant ainsi, sans équivoque, l'origine de la maladie. Raymonde, pour sa part, se dit incapable de se prononcer sur cette question de doctrine, si l'on peut dire. Elle s'aventure cependant à nous confier :

« C'est sûrement parce que le saint qui représente cette fontaine a un certain pouvoir sur votre organisme [...] qui, lui, n'a pas la possibilité de se défendre tout seul, vous l'aidez en allant prier ce saint pour l'aider à guérir. Sûrement que ça vient du saint de la fontaine [...] l'eau de la fontaine fait que, si vous voulez, elle a un pouvoir [...] dans la mesure où le saint est responsable de votre mal, l'eau de cette fontaine doit vous guérir de la responsabilité du saint ».

Nous lui demandons alors si l'objectif de la dévotion à la fontaine est d'« apaiser la colère du saint » ? Ce à quoi elle répond : « Plus que l'apaiser, vous lui demandez de lâcher le corps de la personne qui est malade, en somme ». Suivant cette interprétation, le mal provient bien du saint et la guérison de l'action positive de la fontaine sur le corps en convaincant le saint de le « lâcher ».

On peut observer, à partir de cette explication improvisée et de l'ensemble de la documentation (mis à part quelques rares exceptions), que le « mal des saints »<sup>83</sup> n'a pas de justification morale : il n'est presque jamais présenté comme une punition méritée pour quelque faute ou manquement, ni comme une mise à l'épreuve du chrétien, mais plutôt comme une agression

82. Repensons à ce témoignage déjà cité (cf. *supra*, note 80), qui montre bien l'association faite entre « mettre de part » et « parvenir » : « Je connais la fontaine Saint-Cloud près de Sarlande : j'y ai emmené mon fils. On avait mis de part. Ça parvenait » (in Colin 1989 : 35).

83. Telle est en effet l'expression utilisée parfois : « Mal des saints : un saint envoie une maladie à un enfant : pour que l'enfant guérisse ; il faut prier le saint qui a envoyé le mal : pour le prier il faut le connaître : on a recours à la tireuse de charbons » (Curé de Chaillac en 1925, cité in Pérouas 1988 : 327) ; « Croyance assez répandue dans le village au "mal des saints" qui consiste à attribuer aux saints certaines maladies, prétendues mystérieuses ; après consultation des "diseurs de prières", on fait alors dire des prières, on commande même des messes dans les paroisses désignées pour calmer le saint » (Curé de Cieus en 1922, cité in *Ibid.* : 200). Louis Pérouas écrit ailleurs que la mention la plus ancienne du « mal des saints » date de 1855 (1988 : 203). Il veut sans doute parler du Limousin, car le thème est bien connu au moins dès le xvi<sup>e</sup> siècle et exploité par les protestants. On trouve également cette phrase au début du xvii<sup>e</sup> siècle dans la *Satire XI* de Mathurin Régnier : « [...] si c'étoit mal de saint ou de fièvre quartaine ».

arbitraire. C'est pourquoi il est nécessaire à la fois d'amadouer le saint responsable de cette injustice et de le forcer, en s'adressant directement à ses supérieurs hiérarchiques (Dieu et la Vierge), à relâcher son emprise sur le corps du malade<sup>84</sup>.

Dans une forme exacerbée, mais assez commune, on parle de « méchants » ou de « mauvais saints ». Ainsi, dans une émission de télévision de 1978, une paysanne limousine déclarait :

« Il y a des mauvais saints. Saint Jean-Baptiste, c'est le plus mauvais que j'avais après moi. J'ai été obligée de me tremper dans la fontaine de Brantôme. Je ne pouvais plus marcher. Saint Jean-Baptiste, c'est le plus mauvais de l'Église » (in Chatelain 1978 : 87)<sup>85</sup>.

Une femme de Saint-Junien (Haute-Vienne) disait également de saint Jean-Baptiste, vers 1940, qu'« à Laubresa<sup>86</sup>, c'est le saint le plus méchant de tous ; s'il ne guérit pas les enfants de son mal, ils meurent tout violacés »<sup>87</sup>.

Contrairement à ce que laisse entendre Louis Pérouas, pour qui le thème des mauvais saints serait un produit de l'anticléricalisme moderne<sup>88</sup>, ce thème est très ancien, comme le montre cet extrait d'un traité polémique et satirique contre le catholicisme, écrit au XVI<sup>e</sup> siècle par le protestant Henri Estienne et où il se moque de ces saints :

« [C]hacun de ces saints peut envoyer la mesme maladie de laquelle il peut guarir. Et qu'ainsi soit, quand on dit le mal S. Main, le mal S. Ian, c'est aussi bien à dire le mal qu'ils envoient, que le mal duquel ils guarissent » (*Apologie d'Hérodote, ou Traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes*, édition de 1735, chap. XXXVIII)<sup>89</sup>.

84. Sur la « psychologie du saint guérisseur », cf. Alban Bensa (1978 : 173).

85. Que l'on nous permette de citer ici quelques lignes du roman de Georges-Emmanuel Clancier, *Le Pain noir* : « De vieilles femmes venaient s'asseoir près du lit. N'était-ce pas des sorcières ? À la mère éplorée, l'une déclarait qu'on avait dû jeter un sort à Francet, une autre alors se fâchait... Selon elle, c'était un saint qui en voulait à la famille, il fallait donc l'apaiser. Sans doute saint Exupère. Et Cathie de gémir intérieurement : "Sale saint qui a rendu malade la jambe de Francet et les jambes de bien d'autres garçons et filles" » (1957 : 89).

86. Nous ne sommes pas parvenu à identifier ce lieu.

87. Cf. la thèse de médecine d'Yvonne Clancier-Gravelat, *De quelques manifestations de la mentalité primitive en Limousin*, 1940 (cité in Colin 1989 : 37).

88. « On peut cependant supposer que l'attribution aux saints de la cause de la maladie n'est pas sans lien avec la marginalisation des dévotions populaires, sous l'effet du désintérêt, puis de la méfiance des autorités ecclésiastiques. L'écart progressif entre la religion du clergé et celle du peuple aurait entraîné ce dernier tout à la fois à redouter la puissance des prêtres et à modifier l'image des saints, perçus désormais comme des êtres au pouvoir ambivalent » (1988 : 204). L'idée est intéressante, mais fautive selon toute apparence. Ce qui émerge, au XIX<sup>e</sup> siècle grâce aux travaux des folkloristes, est bien plutôt le continent enfoui et censuré des « superstitions » populaires, le plus souvent condamnées en bloc sans être décrites avec précision.

89. Cf., à ce sujet, la réflexion de Dominique Camus (1990 : 138, n. 1).



En Limousin comme ailleurs, accusés d'agir de manière déloyale à l'encontre des fidèles qui les invoquent, les mauvais saints pouvaient faire l'objet de mises en garde, voire de menaces de châtement<sup>90</sup>.

Cette ambivalence du saint, auquel on s'adresse comme s'il était « bon » alors qu'il est « mauvais » (mais les subalternes ne sont-ils pas partout contraints de feindre la déférence devant leurs supérieurs?), ne s'accorde donc d'aucune façon avec la doctrine officielle de l'Église. Sur ce point, plus encore que sur tous les autres, on comprend l'embarras des recommandeuses, de leurs visiteurs et de tous les usagers des bonnes fontaines. On aurait tort cependant de leur prêter une volonté calculée de prôner une doctrine déviante et alternative, qui oblige à la clandestinité et au secret.

## Une “praxie” sans orthodoxie

Non seulement la plupart des recommandeuses ne spéculent guère sur l'ambivalence des saints, comme en témoignent leurs aveux répétés d'ignorance et leur gêne lorsqu'on les interroge sur le sujet, mais, en outre, on ferait fausse route si l'on supposait que certaines d'entre elles sont plus éclairées que les autres, ou mieux initiées à un savoir ésotérique spécifique. Les dévotions aux bonnes fontaines sont en effet essentiellement constituées d'un ensemble de pratiques, évaluées en fonction de leur efficacité, sans chercher à les justifier ou les expliquer – elles possèdent des justifications immédiates qui les rendent compréhensibles.

Par exemple, Raymonde nous dit qu'il ne faut pas mélanger les eaux des fontaines, sinon « elles vont se contrarier les unes les autres, ça [ne] fera rien ». Nous pourrions bien sûr spéculer sur les causes de cette « contrariété » : la présence d'entités potentiellement conflictuelles qu'il faut éviter de confronter... Mais ce n'est pas là l'important, ce qui compte : « On m'a appris comme ça, donc c'est qu'il y avait sûrement une raison au départ. Mais le départ il date de quand ? Ça on saura jamais ». L'origine est inaccessible et, en fait, secondaire. Raymonde insiste :

« Ma maman, elle avait appris comme ça : il faut pas mélanger les eaux [...]. “*Tu boiras pas l'aigas, sens quò-qui quò ne fai ren. Tu n'en fas nonmas una sens quò-qui quò ne fai ren*”. Après vous posez pas la question, pourquoi ? Pourquoi, ils sont même pas capables de vous le dire. C'est comme ça surtout, c'est le rituel »<sup>91</sup>.

90. Cf. ces deux exemples charentais tirés de Marc Leproux : à Exideuil, à la fontaine Saint-Éloi, un pèlerin criait en occitan en regardant le saint et en déposant son offrande : « Bon saint Éloi/ Vois comme tu m'as mis/ Rends-moi comme tu m'as pris » (in 1957 : 153) ; à Montrollet, en 1920, « un brave paysan après avoir imploré le saint, lui montra son lourd et noueux bâton *de coux* [de houx] en disant en occitan sur un ton menaçant : “Si tu ne me guéris pas, gare à toi !” » (in *Ibid.* : 171).

91. À comparer avec Alban Bensa (1978 : 43) et Dominique Camus (1990 : 182).



De même, pourquoi les vêtements trempés dans l'eau de la fontaine doivent-ils sécher à l'ombre et ne pas être repassés? « Il y a sans doute une raison à la base, mais bon c'est vrai que personne ne la connaîtra jamais », répond-elle. Lorsqu'on suggère à Raymonde qu'en procédant ainsi, le vêtement conserve peut-être les vertus de l'eau, alors que, autrement, elles seraient éliminées par la chaleur du soleil et du fer à repasser, elle trouve l'hypothèse intéressante et souligne combien les fontaines sont associées à l'ombre et à la fraîcheur. Mais l'essentiel demeure encore et toujours la constatation que cela « y fait », que cela « marche ». Tel est le maître mot : « Ça marche très bien » ; « J'ai vu que ça marchait »... Et ce, toujours à condition d'appliquer scrupuleusement et judicieusement les règles prescrites et d'être aidée par le « don » ; le « don » sur la nature duquel, là aussi, il semble vain et inutile de spéculer. La question d'une quelconque doctrine, d'une orthodoxie, est écartée au profit d'une « praxie », car on ne peut véritablement parler d'orthopraxie, puisque ces pratiques, qu'aucun code n'a jamais fixées, ne cessent de varier et de s'adapter aux circonstances<sup>92</sup>. Le savoir des bonnes fontaines est d'abord et avant tout un savoir-faire, qui puise ses modèles dans les pratiques agricoles et artisanales traditionnelles, tout en combinant des règles et des recettes contraignantes, transmises, héritées et improvisées en fonction des situations nouvelles et des difficultés inattendues.



Ce qui, à notre sens, ressort de l'enquête est que la recommandeuse ne s'exprime guère spontanément en termes de croyance et encore moins de foi. C'est la question du savoir-faire efficace, requérant une assiduité, une présence et une confiance en ses propres gestes, qui prévaut et non l'aspect métaphysique. Lorsqu'on l'invite à se prononcer sur cette question, elle affirme qu'il n'est pas besoin de croire, ni d'y croire pour que « ça marche ». Ce n'est que dans la constatation de l'efficacité de la pratique que le visiteur de la recommandeuse, souvent sceptique et défiant au départ, avoue qu'il faut bien alors qu'il y croie, c'est-à-dire qu'il admette cette efficacité même, du moins tant qu'elle durera.

92. Cf. la pointe de déception que l'on perçoit en filigrane dans ces lignes d'Olivier Schmitz : « Les données collectées sur le terrain ne sont pas toujours très éclairantes, puisque les acteurs sont souvent incapables de donner un sens à leurs pratiques autrement qu'en se référant à la coutume. En effet lorsqu'ils jugent une situation problématique, ils font appel aux recours qui se sont révélés efficaces sans s'interroger sur la rationalité de leurs actes. Comme l'exprime bien Francine, questionnée à ce sujet, elle pense avoir fait "tout ce qu'il fallait faire" et n'a pas ressenti le besoin de comprendre le sens de ses actes » (2006 : 54).

En conclusion, nous voudrions suggérer que c'est ce régime faible de la croyance qui permet à la pratique des dévotions aux bonnes fontaines de conserver aujourd'hui des relations pacifiques, entre évitement et collaboration discrète, tant avec le clergé qu'avec les médecins<sup>93</sup>. Elle a ainsi pu perdurer en dépit des condamnations passées, lorsque, dans le sillage de la Contre-Réforme et, plus encore, dans celui de l'avènement de la science et de la médecine moderne, les élites locales identifiaient cette tradition à de la superstition, déviante, « païenne » et potentiellement diabolique pour le clergé, ou expression par excellence de l'obscurantisme et de l'ignorance pour les médecins, magistrats et enseignants – qui eurent pourtant la curiosité de consigner un phénomène jusque-là jugé indigne d'attention. Rompues depuis des siècles à la discrétion et à l'adaptation aux modifications substantielles des conditions et des modes de vie, mais aussi des représentations et des idéologies, ces pratiques, certes raréfiées<sup>94</sup>, ont donc su malgré tout rester vivantes. S'il en est ainsi, c'est qu'elles continuent à apporter espoir, satisfaction, soulagement et aussi, sans doute, à nourrir l'imagination des Limousins.

*École des hautes études en sciences sociales*  
*Laboratoire interdisciplinaire Solidarités, sociétés, territoires (LISST-CAS), Toulouse*  
jean-pierre.cavaille@ehess.fr

**MOTS CLÉS/KEYWORDS:** fontaines guérisseuses/*holly wells*, rituels thérapeutiques/*therapeutic rituals*, dévotion/*devotion*, cultures populaires/*popular cultures*, culte des saints/*cult of saints*, transmission/*transfer*, don/*gift*, guérisseur/*healer*, Limousin.

93. Les cas de médecins indiquant des guérisseurs à leurs patients pour certains types de pathologie sont nombreux. Sur ce point, cf., par exemple, Dominique Camus (1990 : 14 et 40).

94. Nous parlons ici des dévotions aux bonnes fontaines, non de la fréquentation des guérisseurs en général, qui ne semble guère en récession, bien au contraire.

**Babadzan, Alain**

1999 « L'invention des traditions et le nationalisme », *Journal de la Société des océanistes* 109 : 13-35.

**Bensa, Alban**

1978 *Les Saints guérisseurs du Perche-Gouët. Espace symbolique du Bocage*. Paris, Institut d'ethnologie.

**Belmont, Nicole & Françoise Lautman, eds**

1993 *Ethnologie des faits religieux en Europe*. Paris, Éd. du CTHS (« Le regard de l'ethnologie » 4).

**Béronie, Nicolas [Abbé]**

1824 *Dictionnaire du patois du Bas-Limousin*. Éd. et augm. par Joseph-A. Vialle. Tulle, Drappeau.

**Bonnaud, Louis**

1972 « Documents et témoignages pour l'étude des fontaines à dévotion de la Haute-Vienne », *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin* 99 : 254-280.

**Bureau, Joseph**

1914 *Monographie de Flavignac*. Limoges, Imprimerie ouvrière.

**Camus, Dominique**

1990 *Paroles magiques, secrets de guérison. Les leveurs de maux aujourd'hui*. Paris, Imago.

**Cassan, Michel**

2003 « Les Villageois limousins selon un magistrat marchois contemporain de Richelieu », in Jean Tricard, ed., *Le Village des Limousins. Études sur l'habitat et la société rurale du Moyen Âge à nos jours*. Limoges, PULIM : 245-255.

**Caulier, Brigitte**

1990 *L'Eau et le sacré. Les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France, du Moyen Âge à nos jours*. Québec, Presses de l'Université Laval / Paris, Beauchesne (« Bibliothèque Beauchesne » 19).

**Cavaillé, Jean-Pierre**

2014-2015 « La question de l'irrégion populaire, à la rencontre de l'histoire et de l'anthropologie », *Institut d'histoire de la réformation. Bulletin annuel* 36 : 55-69.

**Charuty, Giordana**

1993 « À l'épreuve des saints et des morts », in Nicole Belmont & Françoise Lautman, eds, *Ethnologie des faits religieux en Europe...* : 181-192.

1997 *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale*. Paris, Le Seuil (« La Couleur des idées »).

**Chatelain, Martine**

1978 « Elucubrations », *Cahiers de Fontenay* 11-12 : *La Sorcellerie*. Paris, ENS Éd.

**Clancier, Georges-Emmanuel**

1957 *Le Pain noir*. Paris, Robert Lafont.

**Coissac, Georges-Michel**

1913 *Mon Limousin*. Paris, A. Lahure.

**Colin, Hélène**

1989 *Guérir en Limousin. Les bonnes fontaines en Haute-Vienne*. Préf. de Maurice Robert. Pierre-Buffière, L. Souney.

**Delage, Franck**

1949 « Fontaines et sources miraculeuses et guérissantes de la Haute-Vienne », *Nouvelle revue des traditions populaires* 3 (1) : 195-233.

**Ginzburg, Carlo**

1980a [1976] *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI<sup>e</sup> siècle*. Trad. de l'italien par Monique Aymard. Paris, Flammarion (« Nouvelle bibliothèque scientifique »).

1980b [1966] *Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*. Trad. de l'italien par Giordana Charuty. Lagrasse, Verdier.

Goursaud, Albert

1976-1978 *La Société rurale traditionnelle en Limousin. Ethnographie et folklore du Haut-Limousin et de la Basse-Marche*. Éd. et complété par Maurice Robert. Paris, Maisonneuve & Larose.

Hennet de Bernoville, Hyppolite

1863 *Mélanges concernant l'évêché de Saint-Papoul*. Paris, A. Lainé & J. Havard.

Hobsbawm, Eric & Terence Ranger

2006 [1983] *L'Invention de la tradition*. Trad. de l'anglais par Christine Vivier. Paris, Amsterdam.

Isambert, François-André

1979 *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*. Paris, Le Cerf (« Rites et symboles » 8).

Juge de Saint-Martin, Jacques-Joseph

1817 [1808] *Changemens survenus dans les mœurs des habitants de Limoges depuis une cinquantaine d'années*. Limoges, Bargeas.

Kezich, Giovanni

1986 *I Poeti contadini. Introduzione all'ottava rima popolare: immaginario poetico e paesaggio sociale*. Roma, Bulzoni.

Laplantine, François

1979 « "Tirer les saints" et "Faire des voyages" : étude de deux pratiques rituelles dans le Bas-Berry d'aujourd'hui », in *La Religion populaire. Actes de colloque, Paris, octobre 1977*. Paris, Éd. du CNRS (« Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique » 576) : 211-230.

Lebrun, François

1983 *Se soigner autrefois. Médecins, saints et sorciers aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*. Paris, Temps actuels (« La passion de l'histoire »).

Leproux, Marc

1957 *Dévotions et saints guérisseurs*. Préf. de Georges-Henri Rivière. Paris, Presses universitaires de France.

Levack, Brian

1991 [1987] *La Grande Chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes*. Trad. de l'anglais par Jacques Chiffolleau. Seyssel, Champ Vallon (« Époques »).

Massé, Raymond & Jean Benoist, eds

2002 *Convocations thérapeutiques du sacré*. Paris, Karthala (« Médecines du monde »).

Nussac, Louis de

1897 « Les fontaines en Limousin, culte, pratiques, légendes », *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*. Paris, Imprimerie nationale : 150-177.

Pérouas, Louis

1983 « Ostensions et culte des saints en Limousin : une approche ethno-historique », *Ethnologie française* 13 (4) : 323-336.

1988 *Les Limousins, leurs saints, leurs prêtres, du XV<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*. Préf. de Jean Delumeau. Paris, Le Cerf (« Histoire »).

2002 *Les Limousins et leurs prêtres depuis cinq siècles*. Treignac, Les Monédières.

Ponteil [Docteur]

1898 « À travers le Poitou », *Revue des traditions populaires* 13 (4) : 259-270.

Robert, Maurice

2003 *Magie, sorcellerie et guérissage en Limousin. Croyances, rites et pratiques de malédiction, de protection et de soin hier et aujourd'hui*. Saint-Paul, L. Souny.

Schmitz, Olivier

2006 *Soigner par l'invisible. Enquête sur les guérisseurs aujourd'hui*. Paris, Imago.

Scott, James

2009 [1990] *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*. Trad. de l'anglais par Olivier Ruchet. Paris, Amsterdam.

Tisset, Pierre, ed.

1970 *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, 2. *Traduction et notes*. Paris, C. Klincksieck.

Verdier, Yvonne

1976 « La Femme-qui-aide et la laveuse », *L'Homme* 16 (2-3) : 103-128.

Vuillier, Gaston

1899 « Chez les magiciens et les sorciers de la Corrèze », *Le Tour du monde. Journal des voyages et des voyageurs* (Nouv. sér.) 5 (43) : 505-516; 5 (44) : 517-528; 5 (45) : 529-540.

1901 « Le culte des fontaines en Limousin : études et tableaux », *Le Tour du monde. Journal des voyages et des voyageurs* (Nouv. sér.) 7 (37) : 433-444; 7 (38) : 445-456; (39) : 457-468.

2017 *Sorcellerie et culte des fontaines en Limousins*, suivi de Marie-France Houdard, *L'Eau, le diable, les saints. Retour aux sources*. Lamazière-Basse, Maïade.

## RÉSUMÉ/ABSTRACT

Jean-Pierre Cavaillé, “D’où vient le mal” : *divination et dévotion des fontaines en Limousin*. — En Limousin, on dit de la « recommandeuse » qu’elle « met de part ». Elle recherche par le rituel des charbons, « d’où vient le mal », à quelle fontaine il faut se rendre pour s’en délivrer, en invoquant, ou non, le saint qui lui est associé. C’est à cette figure de femme, qui devine et qui guérit, que la présente étude est consacrée. Elle s’appuie sur les échanges que nous avons pu avoir avec l’une d’entre elles, Raymonde, ainsi que sur la documentation fournie, depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, par les folkloristes et, depuis les années 1960, par quelques travaux ethnographiques qui, les premiers, se sont intéressés non seulement aux pratiques, mais aussi au discours des « recommandeuses ». Nous analysons ainsi ce que ces femmes nous disent de la transmission, souvent de mère en fille, du secret et du « don », l’ambivalence radicale de celui-ci à propos de la relation indéterminée qui unit le don, la fontaine et le saint, de la notion de service et du principe de gratuité (un « don » avec contre-don, mais qui ne se monnaie pas), ou encore de l’absence de toute forme de doctrine et d’orthodoxie au profit de pratiques caractérisées par leur plasticité et leur adaptabilité. Ancrée dans le présent et le passé proche, notre réflexion s’inscrit dans une perspective d’anthropologie historique et esquisse des conjectures sur la longue durée.

Jean-Pierre Cavaillé, “Where Does Evil Come From” : *Divination and Devotion at Limousin’s Holy Wells*. — In the southwest Occitan region of France in Limousin, there are women diviners called « recommenders » or *recommendeuses* of whom, it is said, the task is to « set apart » (*mettre de part*). A *recommendeuse* conducts a ritual using pieces of coal in order to determine, « from whence evil comes » and to which holy well one should go to be delivered from it, sometimes invoking the saint associated with the particular well. The present study concerns this female figure who devines and heals. It is based on exchanges between the author and Raymonde, a *recommendeuse* practicing today, as well as on documentation from the end of the eighteenth century, writings by folklorists and, since the 1960s, some ethnographic works, the first to be interested not only in the practices, but also in the discourse and representations of the *recommendeuses*. We thus analyze what these women tell us about the transmission, often from mother to daughter, of the secret and the « gift » while noting the radical ambivalence of the latter, as regards the indeterminate relationship uniting the gift, the fountain and the saint in the process of healing. Indeed, we examine the notion of service and the principle of gratuity (a « gift » and a counter-gift, but theoretically without any financial interest) and the absence of any form of doctrine or orthodoxy in favor of practices characterized by their plasticity and adaptability. Anchored in the present and the recent past, our reflection nonetheless embraces the perspective of historical anthropology and outlines conjectures over the long term.

